DAISETZ TEITARO SUZUKI

CỐT TỦY CỦA ĐẠO PHẬT

THE ESSENCE OF BUDDHISM

Bản dịch TRÚC THIÊN



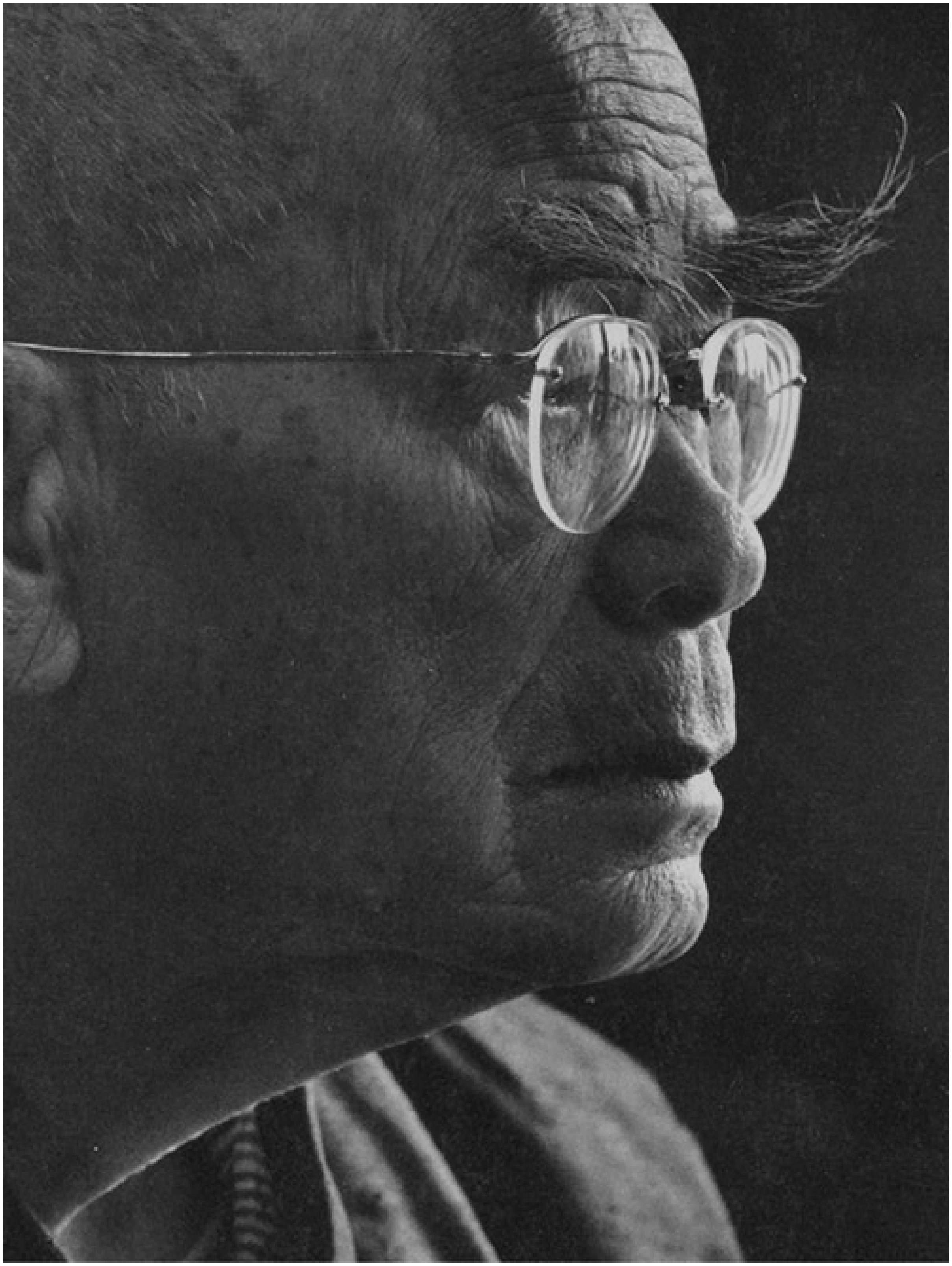
DAISETZ TEITARO SUZUKI
(LINH-MỘC-ĐẾ THÁI-LAN)

CỐT TỦY CỦA ĐẠO PHẬT

THE ESSENCE OF BUDDHISM

Bản dịch TRÚC THIÊN

TỦ SÁCH PHẬT HỌC
AN TIÊM
1968



Daisetz Teitaro Suzuki

Cốt Tủy của Đạo Phật của Suzuki, Trúc Thiên dịch, An Tiêm xuất bản trong tủ sách Phật học, ấn hành lần thứ nhất tại Saigon mùa thu 1968.

MỤC LỤC

Vâng Thánh Chỉ của Thiên Hoàng, tác giả có thuyết trình hai bài giảng **Cốt tủy của đạo Phật** *tại Hoàng Cung trong hai ngày 23 và 24 tháng 4 năm 1946. Bài giảng liền sau đó được dịch ra tiếng Anh; và ông Christmas Humphreys, Hội Trưởng Hội Phật Học Luân Đôn đem bản thảo về Luân Đôn, và cho ấn hành đầu năm nay*

Tuy nhiên, tác giả vẫn không vừa ý lắm với bản dịch đầu, nên sang xuân nầy đem ra duyệt lại. Trong khi làm công việc ấy, một ý nghĩ đến với tác giả: tại sao không mở rộng nội dung ra để bạn đọc Tây phương có thể hiểu được nhiều hơn? Nghĩ sao tác giả làm vậy.

Phần chánh yếu trình bày trong hai bài giảng đầu được giữ nguyên ở đây, nhưng có vài văn liệu mới được thêm vào, nhất là bản dịch một bài luận giải ngắn về giáo lý Hoa Nghiêm nhan đề Con Sư Tử Vàng; *ngoài ra, phần luận về giáo lý* sai biệt *và* vô sai biệt *hoặc* trí phân biệt *và* vô phân biệt *cũng cần được trình bày lại tường tận hơn lần đầu. Đó là một trong những điểm chủ yếu của pháp Phật nhưng hơi khó hiểu cho bạn đọc Tây phương chưa quen lối tư tưởng Đại Thừa như người Đông phương chúng tôi.*

Tác giả trân trọng ghi ơn sâu xa hai ông Lewis Bush và giáo sư R.H. Blyth đã ưu ái soát kĩ lại bản thảo. Tác giả cũng xin đặc biệt cảm tạ giáo sư Blyth đã giúp cho những lời phê bình và khuyên nhủ hữu ích.

Daiseiz Teitaro Suzuki
(Linh-Mộc-Đế Thái-Lan)
Kamakura, Nhật Bản
Tháng 4, 1947

BÀI MỘT. PHÂN BIỆT VÀ VÔ PHÂN BIỆT

Trước khi nói đến đạo Phật, tôi xin có vài lời về tôn giáo nói chung.

Thật vậy, đạo Phật là một tôn giáo. Như đối với các tôn giáo khác, nhiều người coi nó như không dính líu gì đến cuộc sống thực tế, nên họ thiết tưởng có thể phớt tỉnh đi qua, như không có nó. Có những người khác đi xa hơn, cho rằng đó toàn là mê tín, rằng thiên đường địa ngục, dầu có hay không, vẫn không liên quan gì đến họ. Nhiều người khác, cực đoan hơn, mô tả tôn giáo như một thứ thuốc phiện ru ngủ quần chúng, một lợi khí thuận tiện cho hàng tư bản và quan liêu đè bẹp dân chúng nhắm mắt cúi đầu dưới ý muốn mình. Sở dĩ người ta nghĩ đạo Phật là một thứ tôn giáo như trên, ấy vì người ta nhận lầm vai trò tự nhiên, hoặc phải có, của đạo Phật trong cuộc sống hằng ngày.

Trong cuộc sống hằng ngày, hầu hết chúng ta đều mơ hồ cảm thấy có một thế giới của giác quan và tri thức (tri giác), và một thế giới của tâm linh; và thế giới hiện ta đang sống đây là của tri giác, không phải của tâm linh, trong khi chính tâm linh mới là cái thực nhất, thân thiết nhất đối với chúng ta, còn tri giác chỉ là tưởng tượng, nếu không nói đó là một thế giới hoàn toàn hư giả. Mà dầu ta có thừa nhận tâm linh đi nữa, ta vẫn gác thế giới ấy qua một bên cho các nhà thơ, các nhà ảo giác giàu tưởng tượng và những người gọi là thần học; nhưng theo tinh thần chính thống của tôn giáo thì thế gian này chỉ là một cảnh giới giả, do tri thức và tư tưởng của ta khai triển ra từ những gì hiển lộ thẳng đến cho tâm. Điều ấy, ta chỉ nhận chân được sau bao năm tháng suy tư nhọc nhằn và vô vọng, nghĩa là sau vô số thất bại ê chề không khám phá được đâu là thực tại tối hậu trong thế giới tri giác.

Thế giới của giác quan là thế giới của cái nhiều, nghĩa là của tuồng thiên diễn liên miên, mà đã thiên diễn thì làm sao tâm ta yên được. Ta ao ước thoát qua bên kia vòng biến đổi, bằng cách nầy hoặc bằng cách khác. Ta ngờ cái mà ta gọi là thực tại thân thiết của thế giới giác quan dường như chỉ đưa ta lệch ra ngoài, thay vì đến gần hơn, bằng cứ là nó không trả lời được những khát vọng thầm kín ở trong ta, những khát vọng hiển nhiên ứng hóa từ thế giới gọi là ảo giác, hoàn toàn khuất lấp đối với giác quan ta. Và, cái mà ta gọi là ảo giác, xét cùng ra, vẫn chẳng ảo chút nào, mà chính đó mới là cái chân thực nhất, cụ thể nhất; và ta tha thiết khát khao là khát khao cái ấy, phải đâu cái gì khác.

Thế giới nhiều của giác quan thuộc tri thức suy luận. Hơn nữa, ta còn có thể nói chính tri thức suy luận tạo ra thế giới giác quan. Thật vậy, khi ta nghĩ thì ta biết có thế giới ấy, vậy rõ ràng thế giới ấy tùy thuộc vào khiếu suy tư của ta. Nhưng năng khiếu ấy không phải là tất cả cuộc sống nội giới của ta, bằng cớ là luôn luôn ta cảm thấy ở trong ta có cái gì tri thức không ổn định được nên ngóng tìm một lối thoát nào khác. Do đó, cuộc sống của chúng ta dẫy đầy mâu thuẫn và xung đột. Hầu hết chúng ta đều hững hờ không hay biết gì điều ấy cả; chỉ khi nào ta bất chợt ý thức được sự kiện ấy thì đó là lần đầu tiên ta dừng bước lại, và bắt đầu trịnh trọng tự xét lấy mình.

Ấy thế là đuổi theo chân lí, ta vô tình lạc bước vào tâm linh, hoặc nói đúng hơn, chính tâm linh nổ bung trên tri giác. Đó là lúc muôn vật bỗng dưng đảo ngược hết trật tự: cái nhất định không còn nhất định nữa; và cái hợp lí bỗng thành vô nghĩa, vì bấy giờ, thực tức chẳng thực, chân tức chẳng chân. Nói một cách cụ thể hơn, nước không chảy trong sông nữa, hoa không đỏ nữa, và liễu không biếc nữa. Đó là một cơ sự kì bí nhất có thể diễn ra trong phạm vi ý thức của con người. Tôi muốn nói đến hiện tượng nổ bung của tâm linh trên tri giác, lật đổ tất cả khuôn nếp kinh nghiệm thông thường. Nhưng phải đâu chỉ có vậy, vì biến cố ấy còn đưa đến một biến cố khác li kì hơn: ấy là toàn thể hệ thống phủ nhận-chấp nhận đổ vỡ tan tành mà vẫn không làm hư hỏng chút nào cái thế gian tri giác của chúng ta làm bằng kinh nghiệm hằng ngày trong cuộc sống, vì nước vẫn cứ chảy, và núi vẫn chót vót trên đầu ta.

Điều ấy, ngặt vì các thiền sư phô diễn lại theo quan điểm tâm chứng của các ngài, nên rất khó cho ta hội ý. Thử xoay lại bằng tiếng nói của thế tục, ta sẽ thấy thiền sư không dạy gì khác hơn là kinh nghiệm hằng ngày của ta chỉ có đầy đủ ý nghĩa khi nó tiếp thông với tâm giới; bằng không thì bất cứ gì ta tưởng

là thật đều chẳng thật chút nào, vì tự nó chẳng thật gì hơn một cơn mộng. Chỉ khi nào tâm in dấu trên dòng hiện sanh của tri giác thì thế giới nầy mới có được một giá trị mới lạ, đem đến cho chúng ta tất cả ý nghĩa của cuộc sống.
Nhưng, giải thích về tâm dài dòng như trên, ta cần dè đặt chớ tưởng rằng thật sự có hai thế giới riêng, biệt lập nhau, của tâm và của tri giác. Ta cần ghi nhớ đó chỉ là hai phương diện, sai khác nhau trên mặt tri thức, của một cái toàn thể, và chỉ vì thiếu thực chứng nên ta lầm tưởng có hai thế giới độc lập nhau và phủ nhận nhau. Xa hơn nữa, ta còn có thể cả quyết rằng đích thị cái thế giới tương đối mà ta biết ta đang sống đây là thế giới của tâm linh, không hơn không kém. Vì thật sự chỉ có một thế giới, toàn khối, bất khả phân, ngoài ra không có gì khác. Ấy chỉ vì ta vận dụng trí óc nên hậu quả là ta phải nói đến tâm như một thế giới thật hơn tri giác, hoặc ngược lại tri giác là một thế giới chính xác hơn tâm. Sự chia đôi ấy quả là hư giả, vì cái không chia được, ta cứ chia càn, và khi chia rồi thì phần nào cũng đòi quyền dự vào cái thật của toàn thể.
Thẳng thắn mà nói, cải thế giới một ấy không thuộc về tâm, mà cũng không thuộc về tri giác. Vì lẽ đó là cái một, tuyệt đối, nhất như, nên không còn gì để nói là sai biệt hoặc phân biệt; vả, cũng không thể nói gì, nghĩ gì được nữa; may ra chỉ có một sự im lặng hoàn toàn mới diễn đạt được phần nào. Mả rồi hai chữ im lặng nữa, nếu coi như phản nghĩa với ồn ào hoặc lời nói, thì vẫn hỏng nốt. Nhưng, vì lẽ chúng ta là con người sống trong xã hội, và làm thành xã hội, ta không thể câm lặng mãi; thế tất ta phải bùng vỡ thành tiếng nói; và phán: "*Phải có sự sáng*[1]". Thì liền có sự sáng. Và, nầy đây! Lại có luôn sự tối. Rồi sáng và tối tạo ra cái thế giới hai mặt nầy. Rồi ta chấp đó là thật. Nhưng đó chỉ là một ảo tưởng do trí thức ta tạo ra, vì dầu muốn dầu không, ta vẫn không cách nào thoát khỏi tinh thần suy luận. Đó chỉ là hư giả, vì nó không hình dung được Cái Một, toàn diện, y "như thị".
Ta có thể diễn đạt khác đi như vầy:
Chỉ có một thế giới, thật, duy nhất, là tâm linh, là cái Một, không phân biệt, không tất định, không sai biệt, không phân hóa. Nhưng ý thức con người chúng ta lại bị khuôn sẵn thế nào đó nên không trụ được trong trạng thái nhất như và đồng nhất; nên bằng mọi cách, ta đâm ra suy nghĩ về nó nhằm ý thức lại nó, gán cho nó một định nghĩa rõ ràng, biến nó thành chủ thể để trầm tư; ta đập nát nó thành manh mún vậy, đến đổi khối nguyên lực muôn đời niêm kín trong tịch mịch và vô vì chợt biến thành tiếng động, và thể hiện trong dòng sanh hoạt của con người. Thế là Cái Một bấy giờ trở thành tất định, phân biệt, phân hóa; mà kết quả là hiện giờ ta đứng trước một thế giới muôn sai ngàn khác. Nói thế, ta đừng tưởng tượng rằng Cái Một phân tán ra cái Nhiều là một hiện tượng diễn tiến trong thời gian, kẻo ta lại kết luận rằng có một thời nào đó, không đâu có gì hết, ngoại trừ cái thế giới Một kia tự hiện hữu một mình, và không tự ý thức gì về nó, rồi với thời gian, thế giới ấy mở rộng ra thành muôn vật, v.v. Buông lung theo đà tư tưởng ấy ắt ta mất tâm giữa cơn lốc của những sức mạnh thiên nhiên; ta biến thành món đồ chơi cho những ý nghĩ điên đảo, những giá trị điên đảo, những truyền thống điên đảo. Ta đánh mất mãi mãi thế quân bình nội tại. Ta dấn hẳn vào guồng mâu thuẫn, chằng chịt, tuyệt vọng.
Để thoát khỏi trò chơi bi đát ấy, ta cần nhớ rằng thế giới tâm linh chính là đây, rằng chúng ta đang ở trong đó, và mãi mãi ở trong đó, không lúc nào lìa. Cả những lúc ta cảm thấy mình sa đọa làm thân nô lệ hư đốn cho cái Nhiều, mình là món đồ chơi của trò suy luận nhị nguyên, chính trong lúc ấy, thế giới tâm linh vẫn bao trùm lấy ta, vẫn tuần hoàn trong ta, vẫn là trung tâm phát động mọi sanh hoạt hằng ngày của ta. Cho nên ta có thể nói cái tâm mà ta tưởng sa đọa mất từ vô lượng kiếp nào chưa phải là tâm; ta chẳng có gì phải kêu gọi đến cái tâm ấy, vì trên thực tế nó chẳng được việc gì cho ta cả. Ảo tưởng ấy càng làm lạc hướng thế giới toàn nhất của tâm, vì ta tưởng rằng ngoài thế giới của hiện tượng sai biệt còn có một thế giới khác của tâm thuần nhất; vả, ta cũng không thể vì sợ ảo tưởng ấy che khuất cảnh trí của tâm mà cứ đề phòng mãi hiện tượng phân cực ấy được.
Có nghĩ đến, ta mới thấy năng khiếu tư tưởng của con người quả là một cái gì kì quặc nhất đời, không

biết do ai đặt bày ra, có lẽ do một vị thần ác hại nhất, mà đồng thời cũng từ hòa nhất. Năng khiếu ấy đặt ta giữa hai thế nghịch, đôi khi vẫn có lợi thật đấy, nhưng thường thì tai hại không cùng. Ảo tưởng tri thức ấy dựng đứng lên thế giới hai mặt xung khắc nầy, khiến ta tưởng tượng rằng có một chỗ cuối cùng nào đó, tự đó ta ra, rồi ta trở về đó, và trong khi đó ta lạc lõng bơ vơ, hết chạy chỗ nầy đến chỗ khác. Ta nghĩ rằng có thể dùng lí trí để phá lí trí, phá nhà ngục do lí trí tạo ra. Điều ấy chẳng khác nào muốn bửa một khúc củi, ta phải đóng nêm; rồi để trục cái nêm nầy ra ta lại phải đóng thêm một cái nêm khác, rồi một cái nêm khác, v.v. ấy thế là loanh quanh trong cái vòng lẩn quẩn, không cùng tận.
Cuộc sống của con người chúng ta là một lô nghịch lí và mâu thuẫn. Tri thức đã vậy thì còn giải quyết gì được. Đã vậy, nó còn làm rối thêm những vấn đề do chính nó tạo ra, Cho nên sự vật thế nào thì quán xét y như vậy, người học Phật mô tả hoặc giải thích những nghịch lí trên của cuộc sống bằng kiến giải *sai biệt mà vô sai biệt,* hoặc *phân biệt mà vô phân biệt.* Theo tinh thần suy luận thì tâm linh ứng với thế giới vô sai biệt hoặc vô phân biệt, còn tri giác ứng với thế giới có sai biệt hoặc có phân biệt. Nhưng xét cho cùng thì vô sai biệt hoặc vô phân biệt tự nó không có nghĩa gì hết, vì muôn vật xưa nay vẫn là muôn vật, dầu ta muốn nghĩ nó thế nào cũng mặc, nên vô sai biệt hoặc vô phân biệt phải hiểu là không thật có.
Cũng vậy, thế giới của tâm không thật có khi ta tách rời nó đứng một mình, nó chỉ có khi ta đối chiếu nó với thế giới sai biệt Tuy nhiên quan niệm thế giới vô sai biệt của đạo Phật không có tính cách tương quan mà là siêu tuyệt: đó là một thế giới thuần nhất, tối thượng, tự nó hiện hữu không chống dựa vào bất cứ cái tương đối nào. Hẳn chúng ta phải tự hỏi một thế giới như vậy thì trí óc con người có thể quan niệm được chăng?
Đành là không, trên phương diện tri thức. Nên mới có những câu nói ngược ngạo *như "sai biệt mà không sai biệt"* và "*phân biệt mà không phân biệt"* hoặc ngược lại, *"không sai biệt mà sai biệt* và *"không phân biệt mà phân biệt".*
Nói một cách khác, cuộc sống ta đang sống đây là một trạng thái đồng nhất, thay vì thống nhất hoặc tổng hợp của các mâu thuẫn. Vì đồng nhất, nêu màu đỏ là màu đỏ, mà cũng không phải là màu đỏ; bàn tay là bàn tay, mà vẫn chẳng phải là bàn tay.
Khi ta nói cái nầy là có, đó là ta khẳng nhận. Khi ta nói cái nầy là không, đó là ta phủ nhận. Đúng là vậy, trong thế giới sai biệt, vì thực chất của sai biệt vốn là vậy: có và không không thể đồng thời đứng chung trong một vật. Nhưng với phép luận đồng nhất của đạo Phật thì không thể vậy, vì ở đây phủ nhận không thể tất là phủ nhận, cũng như khẳng nhận không thể tất là khẳng nhận; trái lại, khẳng nhận tức phủ nhận, và phủ nhận tức khẳng nhận. Nói thế không có nghĩa là trong cái phủ nhận có bao hàm cái khẳng nhận để cho nhà luận lí học sẽ diễn dịch ra sau. Với nhà học Phật, không hề có sự bao hàm ấy bao giờ, mà sự dụng ý nói hàng hai cũng không nốt. Trái lại, đó là một câu nói thẳng thắn không gì bằng. Ta có thể gọi đó là phép lí luận — *nhất như luận* — không phải là thống nhất mà cũng chẳng phải là tổng hợp. Nếu gặp tay một thiền sư, ông ta có thể chứng minh giá trị của phép luận ấy bằng cách đưa bàn tay lên, và hỏi: "Sao cái nầy gọi là bàn tay?" Nếu không ai trả lời ngay, ông ta có thể chìa ra một cái bánh ngọt và nói: "Ăn thử coi, ông bạn, ngon lắm!" Sai biệt mà không sai biệt là vậy.
Mở đầu bài giảng, tôi có gợi đến mội số người hằng tin tưởng rằng có một thế giới tâm linh đứng song song với thế giới tri giác. Đến đây, ta có thể nhận định rằng tin tưởng ấy quấy mà chẳng quấy. Trên mặt tri thức, phân biệt có hai thế giới như trên là hoàn toàn có thể chấp nhận được. Tuy nhiên, nếu phân biệt dứt khoát đến đỗi hai thế giới ấy không còn trộn lẫn hoặc dung nhập vào nhau thì quả là một tư tưởng nhị nguyên tai hại, nghịch hẳn với cuộc sống ta đang sống đây. Kinh nghiệm của bản thân ta chống lại lối kiến giải nhị nguyên ấy. Vì ngoài tri giác chẳng có tâm linh nào khác, cũng như ngoài tâm linh chẳng có tri giác nào khác.
Ta chỉ có một thế giới, duy nhất, và toàn nhất. Cho nên khi tôi nói tâm linh thuộc thế giới vô sai biệt,

còn tri giác thuộc thế giới sai biệt, chúng ta cần nhớ nằm lòng phép luận lí nhất như, chủ trương rằng hai thế giới ấy vừa là một, vừa chẳng phải là một. Quả là một câu nói hóc búa, rất khó nuốt trôi vậy.
Hẳn nhiên tư tưởng "sai biệt vô sai biệt" hoặc "phân biệt vô phân biệt" của nhà Phật vượt ngoài tầm của tri thức suy luận, nên tri thức suy luận không hiểu gì được về tâm đạo. Nói thế không có nghĩa là vì lẽ tôn giáo đứng ngoài tầm suy luận thì tốt hơn ta nên gác nó qua một bên. Thật vậy, từ trước đến giờ, những điều tôi trình bày đều xây dựng trên một lí luận nhằm đưa đến cho con người chúng ta một giải đáp chặt chẽ cho kinh nghiệm của bản thân mình. Thật vậy, ta không thể trốn tránh đi đâu được, dầu bằng phi lí, vì phi lí vẫn là một hình thức của lí. Lại nữa, nếu bỏ kinh nghiệm để bắt lí trí ắt rước lấy tai họa, vì thực tế trước mắt dạy rằng chính kinh nghiệm đẻ ra lí trí, không phải lí trí đẻ ra kinh nghiệm. Lí trí phải thuận với đời; và những gì trong đời không thuận thảo được với lí trí thì chính lí trí, chớ không phải kinh nghiệm, phải nhường bước. Đức tin cứu sống, tri thức giết chết. Bởi thế, tôn giáo thường có thái độ chống đối với lí trí, thậm chí còn đối xử với lí trí y hệt như một kẻ thù lớn. Thái độ ấy của tôn giáo dầu sao vẫn không chững lắm, vì như thế chẳng khác nào tôn giáo đầu hàng "kẻ thù". Vì ta thông suốt được thế nào là "vô phân biệt phân biệt", ắt ta không bỏ công đánh phá vào tự thân của tri thức, vì dầu sao tri thức cũng phụng sự tôn giáo; vì nhân có tri thức ta mới nhận ra khuynh hướng qui nguyên của tôn giáo.
Cái lầm của tri thức hoặc lí trí là nặng mang phải cái cốt nhị nguyên, nó dựng lên cái tôi rồi chấp cứng như một thực tại, rồi dọn cho nó một bàn thờ đặc biệt tôn nghiêm trong ngôi nhà kinh nghiệm của con người. Bao giờ tri thức còn biết điều, tự hạn chế trong khu vực của mình thì việc gì cũng tốt đẹp. Nhưng một khi nó lang bang lấn vào phần đất không thuộc về nó thì hậu quả thật là tai hại. Đó tức là trường hợp nó suy tôn cái tôi nhận làm thực tại; thái độ ấy nhất định va chạm với những giá trị đạo đức và tôn giáo của nhân sinh, mà cũng nghịch với sự tâm chứng của chúng ta về bản thể của muôn vật. Thật vậy, cái tôi là đầu mối của muôn tội. Đấng giáo chủ nào cũng khuyên ta trừ bỏ ý niệm ấy. Với người Công giáo, ý niệm ấy dựng tường đồng vách sắt ngăn đôi Chúa và loài người. Với người Phật giáo, ý niệm ấy phá tan kho công đức, và siết chặc thêm vòng nghiệp báo. Cho nên tri thức suy luận không khi nào được hậu đãi trong phạm vi thực nghiệm của tôn giáo. Bởi thế ta thường nghe nói tu đạo phải trở nên như người ngu dốt, tâm trí quê dại, vì chân lí của tôn giáo, nghĩa là tâm đạo, chỉ vén mở cho những tâm hồn ngây ngô như vậy thôi.
Người học Phật thường nói đến hiện tượng *đại tử nhất phiên* — cơn Chết Lớn — nghĩa là chết đi ở cuộc sống thế tục, chặt đứt dòng suy niệm, tức giải thoát khỏi cái tôi. Họ bảo phải dứt khoát một lần giết đi cái tri thức quàng xiêng ấy, và liệng cho chó ăn. Lời nói bạo, nhưng ý nghĩa thì tỏ rõ khôn cùng: nghĩa là phải vọt lên tri thức, siêu ngoài thế giới sai biệt. Vì thế giới vô phân biệt của tâm linh[2] chỉ mở cửa khi tâm phân biệt được trừ khử tận gốc.
Và chỉ khi ấy mới có *phát huệ: trí Bát Nhã* quán chiếu khắp, và siêu việt tất cả. Cái tâm phân biệt, qui kỉ ấy gọi là thức — Vijnana — giờ đây sáng lên và chuyển thành trí Bát Nhã, tùy cảm mà ứng dụng khắp trong tinh thần vô sai biệt, vô phân biệt. Thức có thể coi như cái ý thức thường của chúng ta, thức ấy sẽ lạc giữa mê đồ vô cùng rắc rối nếu không được ánh sáng Bát Nhã soi sáng. Ánh sáng Bát Nhã chiếu diệu linh minh, nhưng không vì thế mà xóa bỏ mọi sai biệt, trái lại chỉ làm nổi bật lên thành đường nét, trên bối cảnh của sai biệt, tất cả ý nghĩa của tâm linh, vì bấy giờ, cái tôi hấp hối đang tự ngắm bóng mình trên tấm gương vô sai biệt. Nói thế, ta đừng tưởng ngoài trí (Bát Nhã) có thức riêng biệt, hoặc ngoài thức có trí riêng biệt. Nói riêng biệt tức nói sai biệt; phàm có sai biệt tức không có Bát Nhã, mà không Bát Nhã thì thức tán loạn và đâm trệ. Bát Nhã là nguyên lí vô sai biệt chống đỡ tất cả hình thái sai biệt và phân biệt. Muốn thấu triệt lẽ ấy, nghĩa là muốn thoát lí khỏi ngõ bí của tri thức suy luận, người Phật giáo nói ai ai cũng phải một lần qua cửa ải Đại Tử.
Cho nên Bát Nhã biết mà không biết, hiểu mà không hiểu, nghĩ mà không nghĩ. Bát Nhã là *vô niệm.* Bát

Nhã là *vô tâm,* không phải hiểu theo nghĩa vô y thức, mà theo nghĩa:
Hoa đào mỗi năm nở trên đỉnh Yoshino,
Thử chẻ cây ra: đâu là hoa nhỉ?
hoặc:
Bao thuở mong chờ chẳng đến,
Lang thang cuối bãi đầu sông;
Tịch mịch không nghe tiếng động,
Hiu hiu gió thổi rừng thông.
Vô tâm hoặc *vô niệm,* hai từ ngữ rất thường ấy không có chữ tương đương nào trong ngoại ngữ diễn đạt được nội dung *không có tâm* hoặc *không có ý niệm* của đạo Phật. Nội dung ấy tức là sự vận dụng vô ý thức của tâm, nhưng đừng hiểu nghĩa vô ý thức ấy theo khoa tâm lí học thường, mà phải đặt nó vào phạm vi tâm linh, trong trạng thái ấy tất cả tàn tích của suy luận và phân tích đều tiêu tan hết. Đó là chỗ cùng lí của năng khiếu suy lí. Đó là mặt trái của ý thức, theo nghĩa rộng nhất, bao hàm cả ý thức và vô thức. Với định nghĩa trên, người Phật tử chân chánh không đi chung con đường mà chúng ta thường đi với một cái tâm phân biệt vậy.
Vậy, Bát Nhã là siêu suy tư, là *achintya*-không nghĩ bàn được; là *vô niệm* —không có tư tưởng. Tư tưởng nào cũng ngụ ý phân biệt cái nầy và cái kia, vì nghĩ tức chia cắt, tức phân tách. Vô niệm là không chia cắt, tức siêu lên tri thức. Toàn thể giáo lí nhà Phật đều xây dựng trên yếu điểm vô niệm, vô tâm, hoặc *achiniya-prajna* —Trí Huệ bất tư nghị. Chân lí đạo không phải do dày công suy luận mà được vậy.
Tôi xin phép nhắc lại: Thế giới tâm linh vô sai biệt, vô phân biệt không thể tự hiện hữu ngoài thế giới của tri thức. Nếu tách lìa ra, thì đó không phải là thế giới vô sai biệt, và như thế không chút liên hệ thiết yếu nào đến cuộc sống hằng ngày của ta. Cho nên về giáo lí, người Phật giáo không nhấn mạnh gì hơn là dung thông tất cả mâu thuẫn: sai biệt và vô sai biệt, nghĩ và không nghĩ, lí và phi lí, v.v. Họ còn dặn ta đừng nghĩ gì về sự dung thông ấy, vì đó là cái cực phi lí đối với lí luận hình thức. Trái lại, họ khuyên ta hãy thực chứng trạng thái dung thông ấy, bằng tâm đạo, không phải bằng khối óc triết học, trong trạng thái ấy, vô niệm mặc nhiên thấm nhuần tất cả hình thức hữu niệm. Không một ý thức tương đối nào tồn tại được ngoài bối cảnh của vô thức tuyệt đối vậy.
Thực chứng sự dung thông ấy, tức thành tựu cái lí phi lí của trí vô phân biệt, tức thể nhận sự đồng nhất của các cặp mâu thuẫn, nghĩa là A chẳng phải là A, mà vẫn là A. Ta nhập làm một với Bát Nhã, không đâu còn phân biệt được chủ thể và khách thể của trực giác; nhưng không vì thế mà ta chẳng có một nhận thức rõ ràng sự sai biệt trong vô sai biệt, và phân biệt trong vô phân biệt. Trên phương diện thuần lí, khỏi cần nói đó là một cái vô nghĩa. Tuy nhiên, điều tối yếu là phải có một cái thấy phóng sâu vào thực tại tối thượng "*đồng nhất trong sai biệt*" ấy. Cái thấy ấy, muốn gọi gì thì gọi, hoặc thực chứng, hoặc nhận thức, hoặc trực giác, đều ứng với cái mà đạo Phật gọi là Phát Huệ, chứng Bồ Đề, Ngộ Đạo, Thành Phật, vào Niết Bàn, sanh lên cõi Tịnh Độ, sanh qua cõi Cực Lạc Tây Phương; trong triết giáo Ấn Độ gọi là tái sanh; trong Công giáo, Tân Ước gọi là "phó sự sống mình để được lấy lại." (Giăng 10, 17)
Nói một cách nôm na hơn, tôn giáo đòi hỏi ta phải buông bỏ tất cả những gì ta thiết tha ôm vào lòng vì bất cứ lí do nào, vì thật sự nó chẳng thuộc về ta. Thật vậy, ta mặc vào mình đủ thứ áo nói là để cho ấm, nhưng kì thực là cốt tạo cho mình một vẻ khác hơn vóc dáng thật của mình. Ta cất nhà qui mô đồ sộ, vượt hẳn mức cần dùng là cốt khoe của, khoe địa vị xã hội, hoặc oai quyền chính trị. Nhưng đó toàn là món thêm thắt rởm, thật sự không làm cho cái cốt người của ta cao lớn thêm tí ti nào. Khi ta quán xét đến cùng lí, tuyệt tình con người thực của ta, ta mới vỡ lẽ rằng những món thêm thắt ấy không mảy may dính dấp gì đến ta cả. Đứng trước cái chết ta không kịp nghĩ đến chúng. Cả đến cái mà ta gọi

là thể xác cũng đến xua đuổi luôn, coi như không thuộc về ta.
Hàng "đạo nhân" không ràng buộc mình bằng bất cứ hình thức bên ngoài nào. Đúng như lời nhận xét của bà Đường Võ Hậu Tắc Thiên khi bà cúng dâng nước lắm cho chư tăng:
Ta chỉ thật là ta khi ta tắm.
Ta chỉ trở về với chính ta khi ta không có gì phải che đậy trước mắt người khác. Đó là lúc ta hoàn toàn tự do tự tại ngoài tất cả hiện tượng sai biệt và phân biệt. Đành rằng những hiện tượng ấy không có gì đáng khinh, đáng gạt bỏ, không cần biết đến, nhưng muốn cầu Chánh Giác, trước sau gì ta cũng phải có một lần tự ngắm mình trần truồng trước tấm gương lòng, có một lần ta phải hoàn toàn cởi bỏ hết, đứng trơ vơ, không chức tước, không địa vị, không một hệ lụy vật chất. Có một lần, ta phải tự mình đứng trước mình, tuyệt đối một mình — có thế mới là cơ duyên để Phật nói với Phật; để chúa Giê Xu phán với người Giu Đa: "*Quả thật, quả thật, ta nói cùng các ngươi, trước khi chưa có Abraham đã có ta.*" (Tân Ước, Giăng 8.58); để người ta có thể nói: "*Tat tvam asi*" —ngươi là cái ấy[3].
Nhật Hoàng Hanazono, trị vì năm 1308-1317, Là một Phật tử rất mộ đạo. Ngày kia, nhà vua thinh quốc sư Đại Đăng (1282-1337) là vị cao tăng khai sáng ngôi chùa tổ Đại Đức Tự ở Kinh Đô vào năm 1324, đến xin nghe một thời pháp. Khi Quốc Sư trang nghiêm đắp y bước ra, và ngồi đối mặt, ngang hàng với Thiên Hoàng, nhà vua bắt bẻ:
Có thể nào tưởng tượng được rằng Pháp Phật đối diện với Pháp Vua, ngang hàng nhau?
Quốc Sư đáp lại:
Có thể nào tưởng tượng được rằng Pháp Vua đối diện với Pháp Phật, ngang hàng nhau?
Câu trả lời đẹp ý nhà vua.
Càu chuyện vấn đáp kì đặc trên thật đầy ý nghĩa. Uy đức của Pháp Phật, mà tượng trưng ở đây là quốc sư Đại Đăng, ứng vào thế giới tâm linh hoặc vô sai biệt, theo nghĩa tuyệt đối, còn uy đức của Pháp Vua thuộc thế giới sai biệt. Ta còn sống ngày nào trong thế giới sai biệt thì còn phải vâng theo Pháp Vua. Trong thế giới ấy, cây chẳng phải là tre, tre chẳng phải là cây; non thì cao còn nước thì chảy; liễu thì biếc còn hoa thì thắm. Cũng vậy, trong trật tự xã hội, chủ là chủ, mà tớ là tớ. Đại Đăng là tớ, vậy phải ngồi sau vua. Câu bắt bẻ của Thiên Hoàng phản chiếu tâm trạng ấy vậy. Đứng trong thế giới tri thức, ta không thể dung túng cho tinh thần vô niệm, phi lí, xâm lấn vào. Cũng vậy, Thiêu Hoàng trụ trong thế giới sai biệt nên tự nhiên ngài không thể thừa nhận có một thế giới khác cao hơn thế giới của ngài, nên tự nhiên Đại Đăng phải ngồi thấp hơn ngài. Nhưng sứ mạng của Quốc Sư là mở mắt cho nhà vua trước thế giới tâm linh. Nếu nhà vua không phá được nếp tin tưởng cũ thì làm sao mục kích được sự bừng nở của cái vô sai biệt trên cái sai biệt, và đòi lại địa vị. Bằng xảo thuật Thiền, Đại Đăng dùng khí giới của đối phương đánh trả lại đối phương. Nhà vua thức tỉnh. Ngài hội ý Pháp Vua chỉ thuộc thế giới sai biệt, và chỉ dựa vào uy đức tự tại, vừa dung thông tất cả, vừa hủy hoại tất cả, của Pháp Tuyệt Đối.
Sự hòa tan triệt để ấy giữa sai biệt và vô sai biệt, nếu ta cứ đứng trên lặp trường lí trí và biện luận, ắt không thể thấu suốt được. Đó là cảnh giới không nghĩ bàn được — *achintya* — chỉ thị hiện đến cho tâm. Lời bắt bẻ của Thiên Hoàng phát ra từ thế giới sai biệt, nên cái "không nghĩ bàn được" của nhà vua còn kẹt giữa giới hạn của nghĩ bàn. Sư Đại Đăng tự tại ở thế giới vô sai biệt nên cái "không nghĩ bàn được" của Quốc Sư không cùng loại với nhà vua. Hai người dùng chung một thứ chữ, nhưng hiểu ngược hẳn nhau. Chữ nào cũng có hai nghĩa: hợp lí và phi lí, tri thức và tâm linh, đồng nhất và dị biệt, tương đối và tuyệt đối. Ta thường nghe nói đạo Phật cao siêu khó hiểu quá là vậy. Nhưng một khi ngộ được cái lẽ sai biệt vô sai biệt là ta dong buồm tếch nhẹ như không, cả giữa triều nước lủ của dòng tâm niệm xô bồ. Câu hỏi vặn của Đại Đăng hẳn soi sáng phần nào cho Thiên Hoàng, vì nhà vua vẫn để nguyên Quốc Sư ngồi ngang hàng với mình.
Sau, trong một cơ hội khác, Thiên Hoàng hỏi quốc sư Đại Đăng:

Ai là người chẳng cùng muôn vật làm bạn lứa?
Câu hỏi nhắm vào cái Tuyệt Đối — nhất như —bất chấp mọi suy tư, lột trần hết trang sức. Nếu lần đối diện trước với Quốc Sư, nhà vua thấu đạt được ắt câu hỏi trên không được nêu lên. Hẳn nhà vua còn mang gì canh cánh bên lòng, chưa được vừa ý. Ngài muốn được sáng tỏ hẳn. Nhưng lần nầy Quốc Sư không trả lời thẳng cho nhà vua. Sư chỉ đứng thẳng người, ngang hàng với ông khách vương giả, tay phe phầy chiếc quạt, miệng nói:
Khỏe làm sao được tắm trong làn gió mát của long nhan!
Đó là một lối nói bóng bẩy, đầy thơ mộng, chỉ vào ngọn gió xuân mát dịu, khỏe khoắn, mà mọi người đều thích thú như nhau, cũng như một dân tộc hiếu hòa cảm mến đức chăn dân của một vị thánh chúa. Sư Đại Đăng dùng quạt, dụ cho ngọn gió xuân của Tuyệt Đối, đem đến niềm mát mẻ và an vui cho tâm hồn; và phước báu ấy Sư qui hết vào ân đức của nhà vua. Vậy đâu là cái Tuyệt Đối không có lứa đôi? Thiên Hoàng là một cái tuyệt đối. Quốc Sư là một cái tuyệt đối khác. Và người thuyết trình đây là cái tuyệt đối thứ ba. Vô số cái tuyệt đối trong cái Tuyệt Đối! Sai biệt tức vô sai biệt, vô sai biệt tức sai biệt là vậy.
Điểm chủ yếu của đạo Phật là siêu lên những mâu thuẫn do tri thức ta tạo ra bằng vọng niệm và vọng tưởng và chứng vào thế giới tâm linh vô sai biệt bằng một nhỡn quang tuyệt đối. Nhưng không lúc nào cái Tuyệt Đối ấy sai khác với thế giới phân biệt, vì nếu sai khác chẳng hóa ra nó đối lập với tâm phân biệt, và như thế lại tạo thêm một thế nghịch mới sao? Thật vậy, nói đến cái tuyệt đối ắt ta có thể nghĩ rằng, vì lẽ phủ nhận hết mâu thuẫn, cái tuyệt đối ấy phải đối lập với tâm phân biệt. Nghĩ thế tức hạ cái Tuyệt Đối vào tròng mâu thuẫn, rồi đi tìm một cái tuyệt đối khác, lớn hơn, cao hơn, có thể dung nạp cả hai. Nói tóm lại, cái Tuyệt Đối ấy không ngoài thế giới mâu thuẫn, và tức là thế giới mâu thuẫn vậy. Quả đó là một nghịch lí, nhất định không giải quyết được nếu ta còn đứng trong thế giới sai biệt. Vả, thoát ra thế giới ấy cũng chẳng ích gì, mà ở lại thì vẫn thế thôi. Đó là chỗ bí cùng của tri thức, tới lui kẹt hết, mà tất cả chúng ta đều hoài công vùng vẫy cầu thoát ra.
Hoài công cầu thoát ra: đó là điều Quốc Sư Đại Đăng trỏ cho Thiên Hoàng khi Sư không đáp thẳng mà chỉ phe phẩy cây quạt, và bóng bẩy gợi đến ân vua. Sư không bỏ công thuyết phục nhà vua bằng luận giảng, vì Sư thừa biết bất cứ chân lí nào ta thấu được là thấu từ trong cuộc sống ta đang sống đây, và đấng quí nhân kia cũng đang sống đây, chớ không thể bằng vào những luận giảng suông về cái Tuyệt Đối. Đại Đăng cố ý tránh né câu hỏi "người không bạn lứa" mà nhà vua thiết tha đứng lên tham vấn. Sư không muốn đưa nhà vua vào thế kẹt của con đường suy luận thường tục. Vậy, người không bạn lứa cứ không bạn lứa, nghĩa là cứ thong dong ngoài vòng phân biệt và sai biệt, mà vẫn không lúc nào là chẳng phân biệt và sai biệt. Sư chứng minh điều ấy bằng một cử chỉ công hiệu nhất là phe phẩy cây quạt. Trong tầm cây quạt, không những chỉ một mình cái Tuyệt Đối, chỉ một mình "con người không bạn lứa" khởi động lên, mà cả đến Quốc Sư, cả đến Thiên Hoàng, cả đến tất cả nữa đều vùng dậy hết.
Ấy vậy, muốn hiểu đạo Phật, hoặc tôn giáo nói chung, ta phải đi ra ngoài địa hạt của tri thức. Tri thức có nhiệm vụ phân biệt cái nầy và cái kia, chia cái một thành cái hai. Ta cần là cần cái một, chẳng phải cái hai, nên phải có một quan năng nào khác mới đạt được. Nhưng cái một chỉ quan niệm được khi nó kết hiệp với cái hai. Nói thế không có nghĩa là cái một đứng đối lập, hoặc lệ thuộc vào cái hai, trong trường hợp ấy, cái một không còn là cái tuyệt đối một mà biến thành cái một của cái hai. Trái lại, cái một phải tìm trong cái hai, phải có chung với cái hai, mà vẫn ở bên ngoài cái hai. Đó là vô sai biệt trong sai biệt, và sai biệt trong vô sai biệt. Hoặc nói thẳng và rõ hơn, sai biệt tức vô sai biệt, và vô sai biệt tức sai biệt. Đó không nhằm phủ nhận tri thức hoặc chấm dứt suy tư, mà chỉ cốt đạt đến căn bản của tri thức và suy tư bằng phương tiện phủ nhận — chấp nhận. Chỉ có phương sách "kép" ấy mới mở đường cho tri thức tự vượt lên, bằng không nó kẹt nơi giữa những mâu thuẫn do chính nó đẻ ra. Theo thực nghiệm Công giáo, ta có thể nói đó là *sống ở nơi Chúa bằng cái chết ở A Đam,* hoặc đó là

sự Sống Lại của Christ. Thánh Phao Lồ nói:
Lại nếu đấng Christ đã chẳng sống lại thì sự giảng dạy của chúng tôi hóa ra luống công và đức tin anh em cũng vô ích. (Cô rinh tô I, 15, 14)
Ta phải chết đi trước khi sống lại – *tuyệt hậu tái tô*. Và sự sống lại ấy chỉ nhận được bằng đức tin, không phải bằng lí luận. Bằng đức tin, tức bằng thực nghiệm của bản thân, mọi mâu thuẫn đều dung thông, mọi sai biệt và vô sai biệt đều đồng nhất; đức tin ấy là phát huệ vậy, tức là mở con mắt Bát Nhã — *Prajna chakshu*[4]*;* là nghĩ cái không nghĩ được — *tư lượng cái bất tư lượng để.*
Thái Tử Thánh Đức, trị vì năm 593-621, là một vị thánh vương khai sáng ngôi chùa tổ Pháp Long Tự ở thành Nại Lương. Ngài có soạn mấy tập giảng về ba bộ kinh Đại Thừa: Pháp Hoa, Duy Ma và Thắng Man. Điều đang lưu ý là cả ba bộ kinh đều nhấn mạnh ở tánh cách không nghĩ bàn được của sự chứng ngộ. Riêng trong bộ kinh Thắng Man, cái gọi là Như Lai Tạng[5] — Tathngata Garba — được mô tả như dẫy đầy vô số dơ uế mà tự nó vẫn không nhiễm dơ. Tạng Như Lai ấy tức thế giới tâm linh thanh tịnh, vô phân biệt, vô nhiễm, còn thế giới nhiễm dơ, vẫn đục là của tư tưởng và phân hóa. Con người còn dấn vào tư tưởng thì hai thế giới ấy còn tách biệt mãi, không thể dung thông nhau. Nhưng kinh điển lại dạy rằng cái đục và cái trong đều hòa tan trong Như Lai Tạng, mà Tạng ấy bản lai vẫn không hoen ố. Đó là điều vượt hẳn ngoài giới hạn của tư tưởng. Nhưng nếu ta thông được lẽ đồng nhất giữa những sai biệt và vô sai biệt thì đồng thời ta cũng thấu suốt rằng dơ sạch gì cũng vẫn do một Tạng ấy tùy ứng phô bày ra, theo những hình tưởng thích đáng. Sự thấu suốt ấy, xin nhớ kĩ, không đặt trên bình diện tri thức, mà thuộc phạm vi tâm chứng, và thường gọi là đức tin. Sự thấu suốt ấy, đức tin ấy, đôi khi đối với chúng ta có vẻ hoàn toàn huyễn hoặc, hoang đường, ấy vì hầu hết chúng ta đều lơ là không chịu thám hiểm thế giới sâu thẳm của nội tâm, thuộc phạm vi không thể nghĩ được. Chỉ Phật mới hiểu Phật. Trừ khi ta chứng ngộ ngang hàng với Phật, bằng không thì giáo lí kinh Thắng Man không đời thuở nào in dấu vào tâm ta. Theo chỗ tôi thấy, Công giáo thực nghiệm vẫn không dạy gì khác hơn. Phật giáo nói "không thể nghĩ được" thì Công giáo nói"*mặc khải",* nghĩa là siêu thiên nhiên, và siêu lí trí, và hoàn toàn ngoài khả năng tư tưởng của loài người. Mặc khải ấy mãi mãi không đến với ta khi ta còn tù túng giữa mạn lưới biện luận. Chúa mãi mãi không hiển lộ cho những tâm hồn nghẹt đầy ý nghĩ thiệt hơn. Mà phải đâu Chúa ghét bỏ họ, ấy chỉ vì họ tự ý đứng ngoài Chúa đó thôi. Chúa lúc nào cũng sẵn sàng hiện đến trước mặt ta, mà chúng ta lại chạy tránh mặt Chúa. Thật sự, ta khỏi phải làm gì hết để tiếp nhận mặc khải, mà chính mặc khải tự nguyện hiện đến cho ta. Chúa luôn luôn ở trong ta, ở với ta, và chính vì những kiến thức thông tục mà vô tình ta đặt Chúa ở ngoài ta, nghịch lại ta như đối lập với ta, rồi ta đâm vận dụng hết khả năng tinh thần để tìm Chúa. Tuy nhiên, Chúa chỉ thị hiện đến cho ta khi tất cả khả năng suy tư ấy thật sự cạn dứt, và dứt bỏ theo tất cả ý niệm về cái tôi và kiến thức phân biệt.
Thật là kì quặc, mà kể ra cũng rất tự nhiên, người Phật giáo cũng như Công giáo chúng ta, quen theo nếp sống tri thức, chúng ta đều phó tất cả cho độc quyền phán quyết của lí trí; rồi khi những gì lí trí không hiểu nỗi, chúng ta lại vứt quách đi, coi như không đáng để ý. Trong cơn ngây dại, ta đối xử với đạo Phật y hệt như người Công giáo đối với đạo Chúa. Nhưng rồi sớm muộn gì ta cũng phải lượm lại những gì ta đã vứt, rồi đặt chúng lên bàn thờ tôn nghiêm nhất của con người chúng ta, vì dầu sao chúng vẫn còn mãi đó, bất cứ lúc nào, nghĩa là ở trong bọc chứa vô phân biệt của thể tánh Như Lai — *Tathngata garba*. Lúc ấy, toàn thể thế giới nầy với tất cả những gì là dơ sạch, là đáng ghét, đều thể hiện *Vinh Quang của Chúa.* Chim hót, đó là lời Chúa phán truyền. Phật dơ lên cành hoa vàng thì Ca Diếp mỉm cười. Tại sao? Vì thầy trò đều đứng chung trên Đất Sạch — Tịnh Độ — của Chúa, mà cũng là miếng đất của ta, cũng như của Phật A Đi Đà. Trong Đất Sạch ấy, hỏi là thừa, mọi suy nghĩ bặt hết để ai hiểu thì hiểu.
Nhật Hoàng Goyoze (trị vì năm 1586-1616) có bài thơ cảm đề như sau:

Mắt mỉm cười mở rộng,
Hoa đào hay lí đây?
Ai là người chẳng biết?
Mà chẳng một ai hay!

Trên quan điểm vô sai biệt, thì ai ai cũng biết, mà chẳng một ai hay. Cành hoa đưa lên, và có người mỉm cười. Hẳn đó không phải là thứ thông cảm tầm thường, mà phải là cái gì tràn bờ lí luận và chảy qua đôi tim. Thật vậy, nụ cười của Ca Diếp phải đâu như nụ cười thường của chúng ta trao đổi nhau trên mặt sai biệt, mà đó là nụ cười bừng nở tự chiều sâu hun hút của thể tánh ông ta, trong ấy hoạt dụng và hiện thực cả tôn giả Ca Diếp, cả đức Phật, và toàn thể pháp hội[6]. Tại đây, lời nói hết chỗ dùng, mà chỉ còn cái nhìn thẳng phóng sâu vào đáy vực của trí năng. Thật vậy, nụ cười của chúng ta phát ra tự khu vực của giác quan, trên bề mặt của ý thức, nên giống như bọt nước, thoạt đến thoạt đi; còn nụ cười của Ca Diếp là tiếng chim hót, là hoa anh đào nở, là cơn gió mát rì rào qua lá thu vàng, là dòng nước róc rách uốn quanh chân núi.

Ngài muốn hỏi đạo chánh giác ở một thiền sư ư? Ông ta có thể đá vào con chó; chó bỏ chạy. Người nào hiểu thì cắt nghĩa là thừa. Người nào không hiểu thì biện minh mấy vẫn không thuyết phục được gì hết,

Để nghĩ cái không thể nghĩ — niệm vô niệm— để mở kho bí mật của hiện sanh, để thoát vòng tù hãm của lí trí, để vượt ngoài phạm vi của mâu thuẫn hầu chứng đến một quan điểm cao hơn, điều thiết yếu là phải trực nhận cái *vô thời* trong thời gian, kèm theo cái *vô không* trong không gian. Trong kinh Pháp Hoa, Phật từng nhắc đi nhắc lại “không thể đem trí óc thường đo lường được tri kiến Như Lai”; rồi đến phẩm “Thọ mạng Như Lai”, Phật còn tuyên bố:

Ta thành Phật đến nay đã lâu không biết ngần nào, tuổi thọ của ta dài đến vô lượng vô biên vô số kiếp. Ta vốn thường còn chẳng mất[7].

Nhưng theo lịch sử thì Thích Ca thành đạo tại Bồ Đề Đạo Tràng, bên bờ sông Ni Liên, cách đây ngoài hăm lăm thế kỉ, thuở ấy Phật được hăm chín tuổi. Không đếm xỉa đến niên đại, Phật nói Ngài thành đạo từ trăm ngàn vạn ức kiếp nào trước, và từ đó đến nay Phật vẫn nói pháp luôn trên ngọn Linh Thứu. Thật vậy, Phật vẫn còn đó, Phật vẫn nói pháp cổ truyền ấy. Phật vẫn đứng giữa hàng trăm ngàn đệ tử. Và nay chúng ta vẫn còn nghe Phật nói tận miền cù lao hẻo lánh của xứ Phù Tang này.

Như mọi người đều thấy, rõ ràng Phật đã nói hai điều phi lí: một là sau ngày thành đạo, Phật nói pháp trên ngọn Linh Thứu cách đây hăm lăm thế kỉ mà Phật lại dạy rằng Ngài thành Phật từ đời thuở nào trước khi xuất hiện giữa chúng ta; hai là từ bao giờ đến bây giờ, Phật vẫn nói pháp trên ngọn Linh Thứu với tất cả hùng lực khiến nay ta còn nghe rõ mồm một. Những mâu thuẫn tương tự dẫy đầy trong đời sống chúng ta, về tri thức cũng như về tình cảm. Riêng về mặt tình, mâu thuẫn phát hiện dưới hình thức sợ sệt, lo âu, oán hờn, v.v. Vả, tình với trí vốn gắn liền nhau thành một khối không thể tách đôi, vì sự sống vốn là một, thông suốt từ đầu đến cuối. Không tình thúc giục thì trí mê chìm; không trí nâng đỡ thì tình rối loạn. Phải gột sạch hết những kiến thức lắc lư trên thì tâm mới được an tịnh, an nhiên, và ứng dụng hòa hợp với xung quanh. Tâm chứng đến mức đó gọi là *Ngộ*. Đó là nghĩ cái không nghĩ được, là phân biệt cái không phân biệt được, là sự bừng nở của Tuyệt Đối giữa tròng ý thức. Đó cũng gọi là *vô úy*: không sợ — *abhaya* — ứng hiện từ tâm đại bi của Bồ Tát Quan Âm.

Vấn đề đồng nhất thể của những sai biệt luôn luôn vẫn là một vấn đề lớn cho hàng tư tưởng, trong triết học cũng như trong đạo giáo. Người Phật giáo cũng nắm lấy vấn đề ấy, với một đảm lược và bằng một thủ đoạn kì đặc khác hơn đời. Họ đi đến một giải đáp dứt khoát bằng giáo lí vô niệm, hoặc vô tâm; hoặc cụ thể hơn thì nói mở con mắt Bát Nhã — *Prajna Chaksu*; hoặc theo lối Thiền Tông thì nói “nhảy vùi giữa vực sâu không đáy”. Nhưng nói giải đáp mà thực sự họ không giải đáp gì hết, vì cái

không nghĩ được lúc nào cũng vẫn không nghĩ được, ngoài tất cả lí luận, suy tư. Riêng đối với người tu Thiền, họ không hề vì lập dị đưa ra những phi lí suông bao giờ. Họ nói "*Cái xuổng chẳng phải là cái xuổng, thiên đường là không thiên đường, Chúa là phi Chúa*". Nếu hỏi vì sao, họ lại nói"*Chúa là Chúa, thiên đường là thiên đường, xuổng là xuổng*", mà cũng không thèm cắt nghĩa vì sao có những phi lí ấy. Giáo lí Phật trình bày trong bộ Kinh Duy Ma (một trong ba bộ kinh Đại Thừa do thái tử Thánh Đức chú thích) rải rác khắp những phi lí như trên. Thành thực mà nói, giải pháp đạo Phật đưa ra nhằm giải quyết vấn đề nhân sinh đều không giải quyết gì hết; và chỉ khi nào không giải quyết gì hết, thì đạo Phật nói đó mới thực là giải quyết.
Nhật Hoàng Hậu Đề Hồ, trị vì năm 1318-1338 là một quốc vương khác rất mộ đạo Thiền. Ngày kia, gặp nhà vua, quốc Sư Đại Đăng nói:
Ta xa nhau từ vô lượng kiếp mà vẫn chưa hề rời nhau chốc lát,
Ta đối mặt nhau suốt ngày mà vẫn chưa hề gặp nhau lần nào.
Ở đây, ta nghe lại lời cũ của Phật Thích Ca nói trong bộ kinh Pháp Hoa nêu trên. Mặc dầu theo sử lục, Phật thành đạo gần Bồ Đề Đạo Tràng, vào năm tháng nhất định nào đó trong lịch sử, Phật vẫn nói Ngài thành đạo trước khi thế giới nầy chưa dựng lên. Ấy vì sự kiện lịch sử thành đạo là do tri thức chấp thời gian ghi chép lại, vì tri thức thích cắt xén. Tri thức cắt thời gian thành năm tháng ngày giờ và trên ấy dựng lên lịch sử, trong khi thời gian có biết gì đâu những cắt xén giả tạo ấy của loài người chúng ta. Chúng ta sống một phần trên bình diện lịch sử có không gian thời gian, và một phần — phần chính yếu — siêu việt trên không-thời. Hầu hết chúng ta đều nhận rõ phần đầu, nhưng không biết gì về phương diện sau của cuộc sống. Chú ý của Quốc Sư Đại Đăng là nhắc nhà vua trở về với cuộc thực nghiệm căn bản ấy, nên mới có những câu nói phi lí như trên (Với người Phật giáo, "tại đây" tức là "hiện giờ", "hiện giờ" tức là "tại đây", nên điều gì nói về thời gian đều có giá trị luôn cho không gian).
Sự đối diện giữa nhà sư và nhà vua đặt căn bản trên quan niệm về thời gian, coi như một số lượng có thể chia cắt đến vô cực. Nhưng trên quan điểm duy nhất có thể chấp nhận được của cương vị vô phân biệt thì không một sự chia cắt thời gian nào có thể vững, không một tính toán so đo nào có giá trị, và như thế mọi sự kiện lịch sử mất hết ý nghĩa.
Nói một cách khác, "*Bệ hạ và thần chưa hề gặp mặt nhau dầu trong khoảnh khắc của vĩnh cửu mà chúng ta vẫn chưa hề rời nhau*". Hoặc nói ngược lại, "*Thần ở bên Bệ Hạ suốt ngày mà vẫn chưa hề gặp mặt Bệ Hạ*" Cái thấy của Quốc Sư thuộc quan điểm vô phân biệt, nên nhà vua không nhận ra ngay được, vả, không một sự kiện nào có thể hiểu được nếu ta cứ đem đặt dưới quyền phán quyết của kinh nghiệm hằng ngày bị trói buộc trong tinh thần hợp lí. Cho nên người Phật giáo phải tỉnh táo trước những sự kiện gọi là thời gian, là lịch sử, nếu muốn cầu Giác Ngộ, và được đối mặt với Thích Ca Mâu Ni trên đỉnh Thứu.
Những buồn phiền ta mắc phải hằng ngày, không thể thoát qua được, đều do tri thức ta bất lực không thể tự siêu việt lên. Nên cần có một chiến lược qui mô mới mong chặt đứt tri thức tận gốc. Lúc ấy thì núi không phải là núi nữa, mà nước cũng chẳng phải là nước nữa; nhưng núi vẫn là núi mà nước vẫn là nước. Phủ nhận là chấp nhận, mà chấp nhận là phủ nhận. Xin đừng coi đó là trò chơi chữ. Vả dầu muốn hiểu thế nào đi nữa ta vẫn kẹt trong phạm vi tri thức, không thoát khỏi vòng lẩn quẩn. Còn trong vòng lẩn quẩn của tri thức là mãi mãi không thoát khỏi luân hồi. Vậy, ta phải nhận rằng tất cả những sơ sệt, những lo âu, những oán hờn trong đời đều do ta hèn yếu, không dám can cường và thẳng thắn lặn ngay vào trung tâm điểm của tự thể ta, để rồi từ đó, nhô lên khỏi bình diện sai biệt, trên đó mọi câu hỏi dày vò ta đều tiêu tan hết. Tuy nhiên, lặn xuống và nhô lên chỉ là một, không phải hai động tác riêng rẽ: lặn xuống tức nhô lên; nhô lên tức lặn xuống. Cho nên người Phật giáo cần cố gắng đừng chấp vào danh từ cùng mọi sở tạo khác của tri thức; cần quan sát mọi vấn đề trên một bình diện cao rộng hơn; cần thân chứng đến chỗ không còn lời nói, mà chỉ có cành hoa Phật đưa lên và nụ cười mỉm của Ca

Diếp. Tuy nhiên, phải có lời nói mới siêu lên lời nói; phải có suy tưởng mới nhô lên trên suy tưởng. Có điều sự nhô lên ấy không phải theo chiều hướng nhị nguyên, hoặc nhằm thoát ra ngoài, vì không thể thoát đi đâu cả.

Đến đây, ta có thể nói qua về *KARMA—nghiệp*. Con người khổ vì con người mắc phải nghiệp. Tất cả chúng ta, từ lúc mới sanh, đều mang lấy nghiệp cũ ra đời, nên nghiệp cũng là một phần trong cuộc sống của ta vậy. Ở Nhật Bản, danh từ ấy nhắm vào những việc làm tội lỗi, nên thường gọi những người ác là nặng oan gia nghiệp chướng. Nhưng theo nghĩa ban đầu thì nghiệp là "hành động". Hành động của con người có lành, dữ và vô kí[8]. Theo nghĩa ấy thì chỉ con người mới có nghiệp, còn các loại khác đều cử động theo luật tự nhiên của bản thân. Chỉ riêng con người biết cân nhắc, tính toán, có ý thức về mình và việc làm của mình. Chỉ có chúng ta là những con vật duy nhất có thể tự ý thức, hoặc như Pascal nói, là "những cây sậy có tư tưởng". Nhờ tư tưởng và tư tưởng có ý thức, chúng ta mở rộng quan năng thấy, mưu tính, và dự liệu. Vậy chúng ta có tự do, chứ không phải hoàn toàn cúi rạp dưới những phép tắc thiên nhiên, khắc khe không tránh được. Vậy, nghiệp đánh giá đạo đức cho hành động, và chỉ có ở con người. Thật sự, nghiệp gắn liền vào ta từ lúc ta mời vào đời.

Không những nghiệp gói tròn lấy ta, mà tự ta, ta còn nhận biết được. Hơn nữa ta còn có thể nói chính ta là nghiệp, nghiệp tức là ta. Chúng ta đều ý thức sự trạng ấy; và chính nghiệp thức ấy là một đặc ân tâm linh của con người. Đặc ân ấy bao gồm sự tự do, vậy con người có thể thoát nghiệp. Nhưng ta cần nhớ tự do và thoát lí đèo theo trách nhiệm và chiến đấu. Và chiến đấu nhằm tự do gọi là đau khổ. Đời sống con người được đánh giá bằng khả năng đau khổ ấy. Thiếu khả năng đau khổ ấy nung nấu từ ý thức nghiệp chướng, thì không đâu có đủ năng lực cần thiết để chứng ngộ, đưa đến cảnh giới vô sai biệt. Trừ khi ta giả vờ chẳng biết đau khổ là gì, làm thế ta đánh mất đặc ân tâm linh quí báu dành riêng cho con người hưởng. Tốt hơn là ta cứ tận dụng ân lộc ấy, chấp nhận toàn bộ nghiệp chướng, cương quyết đương đầu với đau khổ dưới mọi hình thức, có vậy mới là vận hội để siêu việt lên tất cả.

Cùng với vấn đề nghiệp, ta gặp phải một mâu thuẫn khác, nghiêm trọng hơn, vì liên quan mật thiết đến cuộc sống: đó là vấn đề sống chết. Trong phạm vi tri thức, ta có thể gác phần nào câu hỏi ấy qua một bên, coi như không liên hệ đến cuộc sống. Nhưng một khi câu hỏi đập ngay vào đời ta ở phần xung yếu nhất, ta không thể phớt tỉnh được. Nếu nghiệp tức là cuộc sống, nếu phương tiện duy nhất để thoát nghiệp là hủy cuộc sống, nghĩa là tự hủy, thì sao gọi được là giải thoát? Mà không có giải thoát, thì không có sống đạo. Vả, ta không thể vĩnh viễn khổ, dầu đó là mạng số thật đi nữa của loài người. Ý thức về nghiệp lẽ đâu chỉ có nghĩa 1à lao vào lửa địa ngục! Lẽ đâu Chúa muốn phạt ta như vậy, dẫu ta hư đốn thế nào đi nữa! Vậy ra thừa nhận nghiệp, rốt cuộc vẫn không có gì giúp ta thoát khỏi nghiệp sao? Phi lí lắm lắm! Chừng như ta chúi đầu nhảy ùm giữa tròng nước xoáy liên miên của dòng định mạng.

Đối xứng với nghiệp là tri thức. Ta giải quyết mâu thuẫn của tri thức bằng cách nào thì vẫn bằng cách ấy, ta giải quyết mâu thuẫn của nghiệp. Tri thức sai biệt được giải quyết bằng trí vô sai biệt. Cũng vậy, nghiệp được giải quyết bằng *phi nghiệp*. Nghĩa là ý thức nghiệp như căn bản chống đỡ tất cả hành động của con người. Ý thức ấy vạch con đường giải thoát. Con người có đặc ân tự xét, tự đánh giá mình, thì đồng thời cũng nắm luôn chìa khóa giải thoát. Con người có ý thức về chính mình, biết đánh giá việc mình làm, vậy con người cũng có thể phóng một cái nhìn chớp nhoáng vào một thế giới nào đó, trong đó mọi sự khen chê đều rởm cả, trong đó nghiệp hòa tan trong phi nghiệp, phi nghiệp hòa tan trong nghiệp.

Nói một cách khác, đã là người, ta không thể thoát nghiệp, vì lẽ chính ta là nghiệp. Nghiệp theo ta như bóng với hình, nhân đó ta vẫn có thể thoát khỏi nghiệp, nghĩa là siêu lên nghiệp. Thường ta luôn luôn bị cái ý thức nghiệp chướng đè nén, nên mới có những việc làm như tu tập để được siêu thăng, hoặc sửa đổi, gột sạch để được gần Chúa. Lí trí bảo ta rằng ý thức nghiệp chướng ấy chẳng qua chỉ là một

trạng thái phản tỉnh. Nhưng từ thâm tâm, ta cảm thấy ý thức ấy còn bắt nguồn sâu hơn ở trong ta, trào lên từ bản ngã thâm u đối với một cái gì siêu việt khỏi nó. Chiến đấu với nghiệp, ta cảm thấy chỉ đáp ứng lại cái siêu tuyệt "không thể nghĩ được" ấy, vì ta không thể phản tỉnh cái gì khác hơn là cái ta nghĩ. Nếu chẳng vậy thì có gì phải bồn chồn, đấu tranh, đau khổ, rũ liệt đủ điều?

Vậy, ý thức nghiệp luôn luôn gắn liền với niềm thúc giục ấy. Không bị thúc động ở tinh thần thì không có nghiệp thức ở tâm, và như vậy nghiệp hòa giải trong phi nghiệp. Trên thực tế, chính cái vô nghiệp khăng khăng chen vào phần đất của nghiệp làm khó dễ và chướng ngại cho nghiệp. Do đó tôi dám cả quyết rằng ý thức nghiệp chướng mở đường siêu lên nghiệp, rằng những khổ đau cao vút hứa chắc ngày thoát khổ. Nói theo luận điệu nhà Phật thì phiền não tức siêu thăng, nghiệp tức phi nghiệp. Nghiệp thức, cùng mọi cố gắng vùng vẫy thoát ra, còn thể hiện trong sự cầu nguyện. Đúng theo luận lí, cầu nguyện vẫn là một hình thức mâu thuẫn, vì cầu nguyện tức từ khước luật xoay vần của tạo hóa; nhưng chính hành động ấy lại phản ánh tất cả tính cách người. Thật vậy, thú vật không cầu nguyện; thiên thần, trời, Phật cũng không cầu nguyện. Chỉ ở con người là có cầu nguyện, vì con người biết mình bất lực không tự vượt lên được, mà vẫn thiết tha mong được siêu thăng. Còn thiên nhiên thì cứ tự nhiên xoay vần, bất chấp con người mong muốn, khao khát hoặc cao vọng gì. Chỉ thiên nhiên giết ta khi thể xác ta đi trọn con đường trần. Thiên nhiên phạt ta bằng đủ thứ tật bịnh khi ta lệch ngoài công lệ. Quả thật không gì lay chuyển được thiên nhiên. Song, ở địa vị người, dầu sao ta vẫn nên thành tâm cầu nguyện cho người bịnh được bình phục, nhất là khi mọi kiến thức y học, khoa học tỏ ra bất lực hẳn. Hẳn đó là một điều yếu hèn, có thể nói điên rồ nữa, nhưng bản tánh con người là vậy: ta cảm thấy đau đớn, xót xa, trước cảnh ngược đãi hoặc khổ đau khác của đồng loại mà ta không cứu giúp gì được. Trong những trường hợp ấy, ta không biết làm gì hơn là cầu nguyện. Cầu nguyện gì? Cầu nguyện ai? Ta không biết. Mà ta vẫn cứ cầu nguyện, tức ta mong sao tình thế xoay ngược lại — mà vẫn không vì chút niềm riêng tư ích kỉ nào. Nhất định đó là một điều vô lí, và chính vì sự vô lí ấy, tôi nói cầu nguyện tức mở cửa vào tâm đạo; và cuối cùng sẽ đặt chúng ta giữa cảnh giới bình đẳng nhất như: Nghiệp tức phi nghiệp; phi nghiệp tức nghiệp.

Tôi xin lặp lại: Nghiệp luôn luôn đè nén ta, và luôn luôn ta cố thoát nghiệp. Sự cố gắng siêu lên ấy bắt nguồn thẳng từ bản thể tâm linh của ta. Và niềm thúc giục ấy gọi là cầu nguyện vậy. Cho nên cầu nguyện đúng là điều cốt yếu nhất của nếp sống đạo. Thật ra, cầu nguyện không đóng góp gì đáng kể cho loài người, nhưng cái không đáng kể ấy mới thực là yếu tố sống động nhất của bản thể người. Vì chính rốt cùng sự cầu nguyện sẽ giữ cho tâm hồn ta khỏi hoen ố, được hoàn toàn thanh tịnh, hoàn toàn tự tại ngoài nghiệp thức. Cái tâm nhô lên trên nghiệp tức là tâm phi nghiệp vậy. Nhưng ta đừng quên "tuy hai mà một", cái tâm đồng hóa với phi nghiệp không thể tồn tại được, vì tâm phi nghiệp tức tâm phi nhân. Cho nên đến đó rồi tâm trở về trạng thái bản lai, và cảm lại mọi khổ đau dành riêng cho bản tánh người. Tâm bản lai ấy viên dung cả nghiệp và phi nghiệp vậy.

Lời Phật dạy: "Sống là khổ", ta chớ coi như một thông điệp chán đời. Nói sống là khổ là nhắm vào thực trạng; trong cuộc tâm nghiệm, người đạo Phật và đạo Chúa đều đứng lên từ thực trạng ấy. Và tâm nghiệm là gì, nếu không là thực nghiệm cái khổ ấy, tước bỏ hết mọi cảm giác suông? Ai không khổ, không siêu thoát được. Ai có đạo tâm đều phải khổ nỗi khổ của thế gian. Kinh Duy Ma nói Phật bịnh vì tất cả chúng sanh bịnh. Khi tật bịnh vây tròn ta bốn phía, nếu ta là người có đạo tâm, làm sao ta khỏi bịnh theo? Phật là Đại Bi nên tâm Phật luôn luôn nhịp theo mỗi sanh linh, dầu hữu tri hoặc vô giác.

Vậy, thoát nghiệp tức nhận lấy nghiệp với mọi nỗi buộc ràng như một thực kiện cho kinh nghiệm hằng ngày, mà vẫn ý thức rằng những buộc ràng ấy không liên can gì đến con người thật của ta, vốn tự do tự tại ngoài tất cả mâu thuẫn. Diễn đạt tư tưởng ấy theo luận lí đồng nhất, người Phật giáo nói "nghiệp tức phi nghiệp, phi nghiệp tức nghiệp". Ở đâu chuộng lí nhị nguyên thì ở đó không có lí đồng nhất. Nhưng lí nhị nguyên sai biệt chỉ có thể có trên căn bản cần chấp nhận trước của lí đồng nhất bình đẳng. Nên

đạo Phật xiển dương luận lí đồng nhất, coi như tối yếu để thông đạt giáo lí, tức thành tựu thể tánh Phật. Chia chẻ là sở trường của tri thức. Ở đâu tri thức thắng thế thì ở đó luôn luôn có cái thế nhị nguyên. Chính tinh thần nhị nguyên ấy dệt ra tấm lưới nghiệp và che khuất ta trong vô minh, nên đạo Phật thúc giục ta vứt bỏ tri thức. Tuy nhiên, tôi xin lặp lại lần nữa, vì đây là điều tối hệ: Đạo Phật vứt bỏ tri thức cùng mọi biến thái, không phải tuyệt đối vô điều kiện, nhưng dè đặt với điều kiện nầy: là trừ phi tri thức gột sạch hết những hoen ố của ảo tưởng và định kiến, nghĩa là trừ phi nó tự chết đi trên chính nó.
Ảo tưởng thông thường nhất của tri thức là sự tự do, tức tự quyền chọn lựa. Từ một khuôn vải trinh trắng, không đường may, là cuộc sống, tri thức cắt vụn ra từng mảnh, quan sát riêng từng mảnh, rồi toan ráp lại, tưởng thế sẽ phục hoàn được khuôn vải nguyên, cắt ra, rồi ráp lại, tri thức rêu rao đó là đặc quyền, hể hả đó là tự do. Thật không gì tai hại hơn cho cuộc sống bằng việc làm ấy của tri thức! Vì bản thể của tri thức là không có tự do mà chỉ có quyền năng chia cắt, nói đúng ra là quyền năng tự sát. Tôi muốn nói tri thức chỉ tự do khi nó hoàn tất được cuộc tự sát ấy. Còn sự chọn lựa giữa hai thái cực vẫn chưa phải là tự do, theo đúng nghĩa. Con người tự do không thể bị ngăn ngại bởi bất cứ gì trong bất cứ hoàn cảnh nào. Tự do bao hàm nghĩa độc lập siêu tuyệt. Còn tri thức chỉ sống bằng phân tách và tổng hợp. Mà phân tách và tổng hợp chỉ giỏi đặt giới hạn cho tri thức, vì hoạt động của tri thức đòi hỏi phải có ai đứng ra làm (chủ thể) và làm cái gì (đối tượng). Tri thức dựng đứng cái nầy chống với cái kia, tức đối lập vậy, mà đối lập tức tự hạn cuộc, tức xóa bỏ tất cả độc lập và tự do. Dầu tri thức hưởng được một sự tự do cao mấy đi nữa trong việc lựa chọn một cái gì đó giữa vô số cái khác, thì đó vẫn là một thứ tự do hữu hạn, chưa phải là siêu tuyệt, là tối thượng. Mà nếu chưa phải là tối thượng thì ta vẫn chưa được an tâm. Phép luận đồng nhất của đạo Phật nhằm an cái tâm ấy cho con người bằng cách siêu việt lên cái thế nhị nguyên cùng mọi hậu quả liên hệ.
Vậy, nhất định không phải tri thức, hoặc lí trí, giải thoát chúng ta khỏi nghiệp thức. Trong chiều hướng giải thoát, tất cả những gì tri thức có thể làm được chỉ là nêu lên một hình ảnh lờ mờ của tự do, để cho tâm được khích lệ lên phần nào mặc dầu chưa thấy rõ đâu là con đường giải thoát. Tỏi nói tâm được "khích lệ", đúng hơn nên nói tâm bị rũ liệt đến cực độ: nó linh cảm có gì trước mắt mà không nhận rõ được nơi đâu. Linh cảm ấy phát ra từ Vô Thức, phản chiếu trên tri thức, rồi bằng tất cả năng lực, tri thức cố gắng giải quyết vấn đề nghĩ cái không thể nghĩ — niệm vô niệm.
Đến đây, một vấn đề quan hệ đặt lên cho chúng ta. Thử hỏi: khi nghiệp hòa đồng với phi nghiệp, khi mọi phân biệt giữa thiện và ác đều bị loại trừ thì kết quả phải chăng chỉ là sự vô trật tự trong đạo đức, và vô tổ chức trong xã hội? Rồi cả đến đạo Phật cũng không còn nốt, cùng với phép luận đồng nhất. Một khi không nghiệp, nghiệp thiện ác và vô kí thì không còn ai nốt chịu trách nhiệm tinh thần việc mình làm.
Theo đạo Phật, giáo lí nghiệp tức giáo lí nhân quả, nhắm vào đạo đức, bao hàm một trật tự luân lí trong nhân quần. Không nhân quả, thế giới vật lí đổ, thế giới đạo đức cũng tan hoang. Luật nhân quả ngụ ý rằng những việc làm tốt của một cá nhân tăng thêm hạnh phước cho toàn thể, trong ấy có cả cá nhân ấy; còn việc làm xấu làm hỏng cá nhân ấy và gây hại bằng mọi cách cho toàn thể. Nên tự nhiên người đạo Phật coi nhân quả báo ứng[9] như một giáo lí thiết yếu trong việc cư xử hàng ngày, về mặt tâm linh cũng như đạo đức. Nếu vứt bỏ đi, ắt không còn gì là đạo Phật, mặc dầu đạo Phật dạy phép luận đồng nhất. Phải chăng trong đời đạo Phật chỉ tìm thấy nơi nào không có đạo Phật? Nói thế chẳng khác nào nói phủ nhận thế gian tức chấp nhận thế gian, hoặc tự sát mạng sống tức là thành tựu mạng sống. Theo phép luận đồng nhất, rất có thể mâu thuẫn tức phi mâu thuẫn. Nhưng làm sao chuyển sự thực ấy vào cuộc sống hàng ngày, hầu đạt đến một hạnh phước theo nghĩa tốt đẹp nhất của danh từ ấy? Ta có thể luận lung tung về các vấn đề vô nghiệp, vô nhân quả, vô sanh, nhưng thử hỏi ta rút tỉa được gì là thực dụng từ những câu nói quá đỗi vô lí ấy? Đó là điểm thắc mắc hiện giờ của chúng ta.
Lần nào hòa thượng Bách Trượng (720 814) nói pháp cũng có một ông lão tháp tùng theo tăng chúng

ngồi nghe, rồi khi tăng chúng lui ông lão cũng lui theo.
Ngày kia, xong thời pháp, ông lão không ra về. Sư bèn hỏi:
"Người đứng trước ta đó là ai?"
Ông lão đáp:
"Ừ, già này không phải là người. Ở thời quá khứ nhằm đời Phật Ca Diếp, già trụ trì ở ngọn núi nầy. Ngày kia, nhân có một học tăng hỏi: "Bậc đại tu hành có mắc vào luật nhân quả, hay khỏng?" Già nầy đáp: "Chẳng lạc nhân quả".[10] Do câu trả lời ấy, già bị đọa làm thân cáo đồng đến nay đã năm trăm đời. Nay thỉnh Hòa Thượng ban cho một chuyển ngữ để hóa kiếp chồn."
Rồi ông lão hỏi lại:
"Bậc đại tu hành có mắc vào luật nhân quả hay không?"
Sư đáp:
"Chẳng muội nhân quả[11]."
Ông lão thoắt nghe chợt đại ngộ, lễ tạ mà nói: "Già nay thoát khỏi thân cáo đồng rồi, trút bỏ ở hốc núi ngoài kia. Dám xin Hòa thượng theo lễ tăng chết mà thiêu xác cho."
Hòa Thượng bèn gọi thầy cả báo cho tăng chúng biết sau bữa ăn sẽ đưa đám một ông tăng mới mất. Mọi người đều xôn xao bàn tán: "Tại Viện Niết Bàn, người nào cũng bình yên, mà cũng không ai đau ốm gì ráo, tại sao có chuyện ấy?"
Sau bữa ăn, Hòa Thượng dẫn tăng chúng quành ra sau hốc núi, cầm gậy khều ra một xác chồn chết, rồi làm lễ thiêu[12].
Câu chuyện trên ngụ ý như vậy: Bậc tu hành để cho luật nhân quả, vật chất hoặc luật đạo đức, thuận dòng tự nhiên. Nghĩa là họ tùy thuận theo luật nhân quả; họ không tách rời khỏi luật nhân quả; họ không phân biệt có họ và có luật nhân quả; họ trở thành luật nhân quả; chính họ tức là luật nhân quả. Thiền sư Bách Trượng nói "*chẳng xóa bỏ luật nhân quả"* là ý ấy.
Ông lão, trái lại, tự tách ra khỏi luật nhân quả, ông tưởng rằng ngoài ông có một tác nhân mang tên là nhân quả, hoặc quả báo, đến thưởng phạt việc làm lành dữ của ông. Ông ta không thực nhận tác nhân ấy chính là ông, luật nhân quả cũng là ông; luật ấy gắn liền vào hành động của ông; và chính ông là người làm ra luật ấy. Do đó ông lầm rằng thành đạo tức tách lìa khỏi luật nhân quả, đứng ngoài vòng như không còn dính dấp gì đến nhân quả nữa. Lí luận ấy đưa ông lão đến câu: "*chẳng mắc vào nhân quả*". Ấy là vì Bách Trượng sống trong cảnh giới đồng nhất, còn ông lão còn kẹt ở hai đầu.
Tỏm lại, con người có thể coi như là điểm tụ của ba con đường hình học: vật giới thiên nhiên, trí đức và tâm linh. Điểm tụ ấy — tức chúng ta đây —có thể có ý thức cả ba con đường, nhưng hơn kém hẳn nhau ở cường độ và mức phối hợp. Người nhị nguyên, nghĩa là tất cả chúng ta trong thế gian nầy, chỉ độc nhấn mạnh vào khía cạnh trí đức lấn át mất phần tâm linh. Hậu quả là ta sống nham nhở, đã không dâng trọn mình cho vật giới, mà vẫn không lờ được trước những đòi hỏi của tâm linh, Ta lừng khừng ba hồi quày theo đường nầy, ba hồi chạy theo lối khác. Sự lắc lư ấy là nguồn gốc của mọi nỗi bực bội và lo sợ liên miên. Nhưng ta vẫn không rẽ sang con đường tâm linh được, vì định mạng nhị nguyên đã đặt ta trên con đường trí đức ấy do ta chọn lấy ban đầu. Dầu vậy, vẫn còn nỗi bức rức dằng dai thúc giục tri thức sớm siêu việt lên. Sự thúc giục ấy ngụ ý tri thức bỏ con đường cũ để bước sang con đường tâm linh. Đó là một cuộc tự sát cần phải có cho tri thức. Vì lẽ đó là một trường hợp cực yếu, nên bước chuyển hóa cần thực hiện với tất cả hùng lực. Nói đúng ra, đó không phải là một quá trình tuần tự đi từ nấc thang một, nghĩa là đặt chân lên từng bước một, có trước có sau, trong không gian, thời gian; mà chính con đường trí đức dứt tại đâu thì ngay tại đó là con đường tâm linh, mở ra tức thì, không thang nấc, không tuần tự; đó là một bước nhảy vậy, một chuyển hóa đột ngột chặt đứt dòng liên tục.

Trí đức không thể trở về vật giới; vì tự nó đã tách ra, và sự rẽ đôi ấy nằm trong cốt cách đặc biệt của nó. Nhưng tâm linh có thể trở về vật giới, đem đến cho vật giới một ý nghĩa mới lạ trong cuộc sống. Có người cho rằng tâm linh dường như còn đồng hóa với vật giới. Thật vậy, nét đặc biệt nhất của vật giới là nhu thuận, là khuất phục hoàn toàn trước luật nhân quả. Như khi một trận bão tàn khốc đi qua một cụm rừng, để lại vô số tàn phá, cây cối đổ nát. Nhưng cây đổ vẫn không oán hờn, mà những bạo lực kia vẫn không kiêu hãnh, cả hai chỉ nhu thuận theo ý muốn tối cao của thiên nhiên. Điều ấy rất tương ứng với đời sống tâm linh của chúng ta. Thật vậy, đối với cái gọi là Ý Trời, hàng đạo nhân nhận và vâng theo không một lời oán thán. Câu nói "ý Cha được nên"[13] của Kinh Thánh là nhằm cực tả trạng thái ấy, trạng thái tuyệt đối thuận và nhẫn, đánh dấu bước trùng hợp giữa hai con đường, vật giới và tâm linh. Nhưng dầu sao vẫn có một cái gì chia cách hẳn tâm linh và vật giới, nghĩa là con người và toàn thể ngoại vật; cái gì ấy, ta cần nắm cho kì được nếu ta còn muốn xứng đáng mang lấy danh hiệu người. Tôi muốn nói ta phải sống mạnh, sống sâu, sống cuộc sống nhất như ấy của luận lí nhà Phật.

Vậy, bậc đại tu hành vốn tiêu cực trước ý muốn của Chúa, tức trước luật nhân quả của nhà Phật. Các ngài thật sự không xóa bỏ hoặc không cần biết đến luật nhân quả, mà các ngài cũng không mắc vào luật nhân quả, nhưng xin đừng hiểu theo quan niệm của ông lão cáo đồng. Các ngài cứ thẳng đường mà đi, nhẹ nhàng thế thôi, một lòng vững tin, không chút lo âu sợ sệt vào sự thực do mình khám phá ra, nhưng chẳng phải mình là tác giả. Ở góc nầy, các ngài tỏ ra hoàn toàn tiêu cực, vô vi, nhưng ở góc khác, lại hóa ra tuyệt đối tích cực, hữu vi, vì các ngài là chủ nhân ông của chính mình. Vả chăng, cái "tánh chủ" ấy khơi mạch từ một nguồn siêu việt khỏi con người, nên các ngài toàn quyền sử dụng nó tùy thích, nghĩa là dùng mà như là không dùng. Các bậc đại tu hành là vậy, hữu vi một cách rất vô vi, và vô vi một cách rất hữu vi. Từ giữa cuộc sống đồng nhất ấy, mọi thái cực mâu thuẫn đều hòa tan mất hết.

Trình bày một cách thông thường hơn câu nói *"chẳng lạc nhân quả, chẳng muội nhân quả"* những luận giải sau đây nhằm giúp ta thấu rõ thêm giáo lí nhân quả của nhà Phật. Khi đủ điều kiện, khi cơ duyên chín muồi thì một sự việc xảy ra, bất chấp cả người trong cuộc. Mặt trời mọc là chiếu sáng tất cả, cái tốt cũng như cái xấu. Cũng vậy, luật nhân quả tác động cho mọi người, người tỉnh cũng như người mê. Bản thể của luật là vậy, ngự trị cả thế giới đạo đức cũng như vật lí. Có khác là ở con người, tri thức phải viện đến lí luận để phát triển luật nên con người không chấp nhận được cái vô lí. Tuy nhiên, con người dầu tốt thế mấy đi nữa, những đức độ ấy vẫn không thể đặt họ ngoài vòng luật, cũng như khi mưa thì họ vẫn bị ướt như bất cứ người nào. Luật nhân quả được phát biểu hợp lí đúng theo phép tắc suy tưởng, cả đến bậc thánh vẫn nằm trong vòng chi phối ấy, vì luật ấy có giá trị ở thế giới tâm linh cũng như vật lí. Tâm không chối bỏ được tri thức mà chỉ có thể siêu lên, nghĩa là tâm vẫn tự do không giới hạn giữa những giới hạn của tri thức, tự phát biểu xuyên qua tri thức, mà vẫn tự dành riêng quyền biện giải. Vậy, hiển nhiên tâm thuộc thế giới sai biệt, mà đồng thời cũng siêu lên thế giới sai biệt.

Vậy, tâm vốn sai biệt mà không sai biệt; do đó, nghiệp tức là nghiệp mà cũng là phi nghiệp.

Nghiệp, hiểu theo nghĩa thường, là nhân quả; nhưng dưới nhỡn quang vô sai biệt thì nghiệp tức phi nghiệp. Do đó, giữa người mê và người ngộ, nghiệp không tác động như nhau. Nghĩa là người mê, chưa được tâm chứng, không ngớt kêu gào nặng mang nghiệp ách, trong khi người ngộ vẫn có nghiệp như ai, nhưng mang thì có mà cảm thấy nặng thì không, vì họ hoàn toàn vô ý thức. Vậy ngộ không có nghĩa là vứt bỏ hết nghiệp, mà chính là tự tại vô ngại đối với nghiệp cũng như đối với phi nghiệp. Thế nhưng không phải có hai thế giới riêng, thế giới này là của nghiệp và thế giới kia là của ngộ; mà chỉ có một thế giới duy nhất, dung nhiếp cả nghiệp và ngộ, vật giới thiên nhiên và tâm linh siêu nhiên. Cũng như khi chuông rung thì mọi người, mê và ngộ đều nghe như nhau, và ai cũng biết đó là chuông.

Chỉ có một điểm sai khác, rất cốt yếu, giữa mê và ngộ, là người ngộ, ngoài ý thức tâm lí và tri thức ra,

còn có cái gọi là ý thức tâm linh[14]. Người sống trong cảnh vật giới thiên nhiên không đánh thức được tâm linh. Họ nghe chuông, nhận ra tiếng, thế thôi, rồi họ ngưng ở đó, nhỡn quang không phóng sâu vào tâm giới. Họ chưa ngộ vậy. Người sáng tâm chứng đạo lại khác hẳn. Nhưng ta chớ tưởng rằng phàm ngộ đạo thì lúc nào cũng sẵn có ý thức tâm linh, và ý thức ấy lúc nào cũng đòi quyền thể hiện trên "sân khấu" của ý thức. Không như một hình ảnh tâm lí, ta không thể cắt xén ý thức tâm linh ấy đem đặt bên ngoài cái toàn thể sống động của ý thức thường và tương đối của chúng ta. Ý thức tự kỉ tâm linh là một thứ ý thức *sui generis*[15]. Đó là một thứ trực giác không phân biệt đối tượng và chủ thể, không có cái gì được trực giác mà cũng không có ai là người trực giác. Đó là một thứ trực giác bặt hết tương quan giữa người thấy và cái được thấy. Đó là một trường hợp đồng hóa tối thượng vậy. Đó là một thứ trực giác chẳng phải là trực giác, vì đó là trực giác cái sai biệt trong vô sai biệt, và cái phân biệt trong vô phân biệt.

Đến đây, ta có thể nhận ra chỗ lầm của ông lão suốt năm trăm đời đọa kiếp cáo đồng, ông lão phạm lỗi nặng xây đựng bên ngoài thế giới trí đức có sai biệt một thế giới tâm linh riêng. Bách Trượng thấy rõ chỗ kẹt của ông lão, và mở mắt cho ông thấy người ngộ cũng như người mê, đều "chẳng xỏa bỏ luật nhân quả"; người ngộ cũng mắc vào luật nhân quả như người mê, có khác là người ngộ mắc vào là chỉ để trả xong nợ cũ.

Câu nói "bất muội nhân quả" trên còn minh giải tất cả giáo lí Bát Nhã phô diễn trong các kinh điển Bát Nhã của Phật giáo Đại thừa[16]. Luân lí Bát Nhã là luân lí đồng nhất: Bát Nhã là Bát Nhã vì Bát Nhã chẳng phải là Bát Nhã. Mở rộng ra, ta còn có thể nói: trắng là đen vì trắng là trắng; hoặc trắng chẳng phải trắng vì trắng cũng là trắng; hoặc tôi chẳng phải là tôi mà cũng là tôi. Người Phật giáo nêu cao phép luận ấy đặt làm căn bản chủ động cho mọi thực nghiệm của con người trong cuộc sống, và chỉ nhờ vào kiến trúc phi luận lí phi tri thức ấy ta mới đạt được ý thức tự kỉ tâm linh. Luật nhân quả trói buộc tất cả chúng ta, không chừa một ai, không đời thuở nào thoát được, xóa bỏ được, hoặc chẳng thèm biết đến. Chúng ta đều mắc vào đó; chỉ bằng oai đức của một ý thức tâm linh tự giác, ta mới hết bị nghiệp quấy động, nghiệp dữ cũng như nghiệp lành, và trả lại cho nghiệp thuận dòng nhân quả thường nhiên. Cho nên người tham học lí Bát Nhã có thể tuyên bố với ta rằng lặn sâu vào nhân quả tức siêu lên nhân quả, rằng "lạc" vào nhân quả tức "chẳng muội" nhân quả.

Chẳng hạn tôi sanh ra. Rồi tôi có thể bịnh hoạn. Rồi tôi sẽ lớn lên, và già đi. Tôi không thể không biết đến bánh xe nhân quả. Và chính vì tôi biết nên đồng thời tôi ý thức rằng có một cái gì xưa nay không hề chạm phải nhân quả, chính vì đó mà tôi vẫn có thể thoát lí nhân quả. Thật vậy, chúng ta chưa hề mắc vào nhân quả, chỉ vì chúng ta tức là nhân quả. Nói mắc vào, hoặc nói giải thoát, tức ngụ ý ngoài hai sự kiện ấy phải có một sự kiện thứ ba, chẳng phải là mắc vào, mà cũng chẳng phải là thoát ra. Tuy nhiên, ta đã là bánh xe, ta đã là vòng luân hồi, thì có gì gọi được là mắc vào hoặc thoát ra, vì ta với bánh xe chỉ là một. Nhưng ta đừng quên trước hết phải trực giác, phải tâm chứnrg cho kì được cái lẽ đồng nhất giữa bánh xe và người quay bánh xe nhân quả, lăn mãi không ngừng. Với trực giác ấy, con người trở thành bất tử, như người Công giáo nói. Bằng không, nếu cứ loay hoay mãi trên miếng đất trí đức, không dung nhập được làm một với bánh xe, ắt không đời thuở nào ngộ được con đường vào vĩnh cửu.

Sau đây là một câu chuyện Thiền khác nhằm hiển minh luận lý đồng nhất.

Có người hỏi một thiền sư: "Hè đến, rồi đông đến. Làm sao thoát khỏi cảnh ấy?"

Sư đáp: "Sao không đến chỗ không hè mà cũng không đông?"

Người kia hỏi lại: "Biết tìm nơi đâu?"

Và đây là giải đáp thiền sư đưa ra:

"Lạnh thì run rẩy, nực thì đổ mồ hôi".

Như Pascal nói, con người là một sinh vật yếu hèn lắm; cần gì tất cả vũ trụ phải vận sức để nghiền nát

nó. Một nhiều thuốc độc đủ giết chết người cực hiền cũng như người cực ác. Nhưng vũ trụ và cả thuốc độc giết mà không biết. Chỉ con người tự ý thức được, và biết phân biệt giữa ý thức và vô thức. “Tất cả giá trị của chúng ta qui vào tư tưởng”, nghĩa là vào ý thức. Ý thức ấy có một ý nghĩa rất sâu xa, và ngộ chính là nhận biết sự kiện ấy, nghĩa là ý thức tâm linh ấy, ngoài ra không có gì khác. Ngộ là ngộ ở tâm, không phải ở tri thức. Ngộ không phải do trí nghĩ, mà do tâm chứng. Chứng bằng tâm những sự việc diễn ra hằng ngày khác hẳn với nghĩ bằng trí thuộc phạm vi tâm lí hoặc tri thức, hai sự việc không diễn ra trong một thế giới như nhau, trên một bình diện kinh nghiệm như nhau, có cái gì chia rẽ hẳn nhau, dứt khoát. Chẳng hạn như trời lạnh thì ai cũng lạnh, người ngộ cũng như người mê; chim hót thì ai cũng nghe như nhau, trừ ra người điếc. Nhưng có khác là kinh nghiệm của người mê lục đục không ngoài phạm vi tri giác. Còn người ngộ nghe chim hót, cảm trời lạnh, là nghe, và cảm tự nguồn tâm gốc tánh bao hàm của thế giới tri giác, mà thực ra vẫn khác biệt. Cho nên đối ứng với cuộc sống, người ngộ chỉ kiến giải kinh nghiệm hằng ngày của họ từ quan điểm tâm linh.

Vậy khi thế giới được kiến giải bằng tâm linh, nghĩa là khi “thế giới hiện toàn thân” trên đài gương tâm, thì thế giới không còn là đối tượng của giác quan và tri thức. Thế giới, với tất cả những gì là đau thương, là nham nhở, là ngược ngạo, đều qui hết vào tâm. Cố nhiên người ngộ vẫn khổ như mọi người, nhưng những phiền não ấy “tiêu dung” hết trong ý thức tâm linh; với tâm linh, tất cả những gì diễn ra trong thế giới tâm lí và thiên nhiên được hiện thực trong một ý nghĩa mới, khế hợp với cơ huyền diệu “không nghĩ bàn được” của vũ trụ. Trong ý nghĩa ấy, nhân quả không bức hại được con người, mà vẫn chẳng bị xóa mất đi đâu hết.

Pascal nói đến cây sậy có tư tưởng, nhưng tư tưởng ở đây không thể coi như một sự hiểu biết thường tục hoặc sự trầm tư, mà đây phải là một quá trình nhắm vào ý thức tự giác của tâm linh. Người Phật giáo Nguyên Thỉ thường nhấn mạnh đến sự trầm tư, tức ngồi thiền hoặc tịnh quán, nhưng Phật giáo Đại Thừa lại coi nặng ở chỗ khác. Thật vậy, phàm nói quán tức có cái thế hai đầu, vì có vật “bị” quán ắt phải có tâm “chủ” quán. Ý thức tâm linh trái lại, không liên quan gì đến việc quán, mặc dầu sự tự giác ấy cũng gợi lên một hình thái nhị nguyên nào đó. Nhưng trong ý thức tâm linh không hề có ai là người giác mà cũng chẳng có cái gì để giác. Giác tất cả, mà không giác riêng một hình tướng cá biệt nào, đó mới thực là giác: giác cái lí đồng nhất giữa chủ và khách, và thế giới muôn sai ngàn khác xây dựng trên bản thể tuyệt đối, nhất như. Hễ ta còn lệ thuộc vào cái nhiều là còn bị chúng áp bức. Nhưng nếu trên tất cả ta siêu chứng được tự tâm, thì không đâu là tách lìa, là sai biệt, là đối lập giữa cái nầy và cái kia. Ta được độc lập tự tại, không cái nhiều nào động đến ta được. Tuy nhiên, như tôi từng nói, đó không có nghĩa là chối bỏ phần tri giác của thế gian. Nhưng nếu tách thế gian ra tự hiện hữu một mình ngoài tầm chi phối tối thắng của tâm, điều ấy không một người Phật giáo nào khướng nhận bao giờ.

Vì lí do đó, ta dám cả quyết rằng sống trong vũ trụ, ta lớn hơn vũ trụ. Ta lớn không phải bằng khối lượng trong không gian, mà bằng tâm. Không có gì trong trụ là tối linh hết, ngoài cái tối linh của con người. Thế giới lớn là do ta lớn; và tất cả đều lớn theo tầm lớn của con người chúng ta. Mà chúng ta chỉ lớn khi thành tựu được ý thức tâm linh về chúng ta và muôn vật quanh ta. Chỉ bằng sự tự kỉ ý thức ấy ta mới viên thành đạo giải thoát.

Tích xưa chép khi vừa giáng sanh Phật Thích Ca đưa tay chỉ trời chỉ đất, cảm thán rằng:

“*Trên trời dưới đất chỉ mình Ta là tôn quí.”* (Thiên thượng thiên hạ duy Ngã độc tôn)

Câu nói chứng tỏ Phật thành tựu ở chính Ngài niềm rộng lớn mà mỗi chúng ta mang trong người. Lời cả quyết tối thượng ấy phải đổi bằng vô số đau thương, hơn thế nữa phải nung nấu bằng vô số ray rức giữa những mâu thuẫn của cuộc sống trí thức và đạo đức. Và điều xác định tối thượng của đạo Phật là:

Nực thì đổ mồ hôi, lạnh thì run rẩy.

BÀI HAI. TÂM ĐẠI BI VÀ THẾ GIỚI HOA NGHIÊM SỰ SỰ VÔ NGẠI

Toàn thể ngôi nhà đồ sộ của đạo Phật dựng trên hai trụ lớn: *Đại Trí — Mahaprajna*, và *Đại Bi — Mahakaruna*. Trí chuyển thành Bi, Bi chuyển thành trí, tuy hai mà một, mặc dầu trên thế đứng của con người, ta phải nói đến như hai sự việc khác nhau. Vì lẽ hai mà một, không phải cái một kết lại bằng toán, mà hòa bằng tâm, nên đạo Phật hình dung cái Một ấy bằng một cá thể: *Pháp Thân*[17].

Pháp Thân không có trí và bi. Pháp Thân là Trí, hoặc là Bi, tùy lúc ta cần nhấn mạnh ở mặt nầy hoặc mặt khác. Nếu ta hình dung Pháp Thân như hình ảnh hoặc phản ánh của chính ta sẵn có về con người ắt lầm. Pháp Thân không hề có thứ thân nào mường tượng như thân người. Pháp Thân là Tâm, là miếng đất của hành động, tại đó Bi và Trí hòa đồng trong nhau, chuyển hóa cái nầy thành cái kia, và gây thành nguồn năng lực kích động thế giới giác quan và tri thức.

Để thấu triệt tư tưởng ấy, ta cần tham cứu giáo lí Hoa Nghiêm trình bày trong bộ kinh Hoa Nghiêm. Giáo lí Hoa Nghiêm[18] quả là tuyệt đỉnh của tư tưởng Phật giáo phát triển ở Ấn, Hoa và Nhật. Thiết tưởng người Phật tử nào cũng nên biết qua giáo lí ấy nên tôi xin sơ lược trình bày như sau. Đành rằng về phần đạo giáo, sự đóng góp của nước Nhật vào kho tàng tư tưởng thế giới kể ra chẳng có là bao, nhưng với giáo lí Hoa Nghiêm ta có những châu báu đáng cho hoàn cầu chú ý.

Để hiểu tư tưởng Hoa Nghiêm, trước hết ta cầu quen mặt với hai danh từ cốt cán: *Sự* và *Lí*. *Sự,* theo nghĩa thường, là sự việc, là cơ sự, nhưng trong triết giáo nhà Phật có nghĩa là cái cá thể, cái dị biệt, cái cụ thể, cái đơn thể; còn *lí* là nguyên lí, là cái toàn thể, cái nguyên khối, cái đại đồng, cái trừu tượng, v.v. *Sự* luôn luôn đối lập với và đi cặp đôi với *lí* thành *sự* và *lí*. *Sự* thì sai biệt và phân biệt, còn *lí* thì vô sai biệt và vô phân biệt. Theo nghĩa thông dụng trong đạo Phật thì *lí* tức là *không* — sunyata, còn *sự* tức là *sắc*—rupam, chỉ vào hình thể, sắc tướng. Với đôi dè đặt, ta có thể nói *lí* tức là Chúa, hoặc thánh thể tuyệt đối của người Công giáo, còn *sự* là cá vị của mỗi người chúng ta. Với các triết gia Đức, *lí* là cái đại đồng (chung), còn sự là cái tiểu dị (riêng).

Đúng theo tinh thần đạo Phật, *lí,* cũng như *không* (sunyata), nổi bật nhất ở đặc tánh "không". "Không" chẳng phải là vắng thiếu, nghĩa là trước có sau không có nữa. *Không* cũng chẳng phải là cái gì đứng độc lập và biệt lập ngoài những cái khác, mà cũng không có nghĩa là tiêu diệt. Luôn luôn *không* đi liền với *sự,* tức vật thể riêng biệt; ghép chung với sắc, tức hình thái sai khác. Không có *sắc* thì chẳng có *không*: "*sắc tức là không*". Cái *không* không có cá vị, biệt thể, nên luôn luôn kết liền với *sắc*: "*không tức là sắc*". Cái *không* chẳng hề bị hạn cuộc, gây ngăn ngại, dễ nhiễm ô khi trộn lẫn với những thứ khác, nếu chẳng vậy thì chưa phải là *không,* không thể đi với *sắc*, không thể ở trong *sắc,* không thể *tức* là *sắc* được. Cái *không* ví như một tấm gương: gương trống không hình ảnh nên phản chiếu được tất cả hình ảnh hiện đến. Cái *không* cũng giống như khối pha lê trong suốt, sáng ngời: pha lê không màu sắc riêng nên thâu vào được tất cả màu sắc xung quanh.

Không là tiếng Trung Hoa, tương đương với tiếng Phạn *sungata,* ban sơ có nghĩa là "không có gì hết", là "khoảng trống". Nhưng trong giáo lí Phật, chữ *không* còn mang thêm một màu sắc siêu hình. Các nhà Phật học Trung Hoa chừng như thích dùng chữ *lí* hơn chữ *không,* vì *lí* có nghĩa là lí tánh, nguyên lí hoặc bản thể, trái lại, trong nhiều môn phải Phật giáo, hầu hết kinh điển đều chuyên dùng chữ *không* — *sunyata.* Rốt hết, tôi tưởng khỏi cần lưu ý chữ *không* nầy không liên quan gì đến ý niệm hiện đại của chúng ta về không gian.

Sắc là hình thể, nhưng thường dùng theo nghĩa thể chất, có một vị trí trong không gian, và chống đối, tức ngăn ngại, đối với những hình thể khác. Vậy, *sắc* có thể tích, do đó, có hạn cuộc, bị tùy thuộc. *Sắc* phát hiện khi hội đủ những nhân duyên nào đó, và tùy những nhân duyên ấy mà trụ một thời gian, rồi tiêu diệt mất. Sắc vốn vô thường, lệ thuộc, hư giả, tương đối, nghịch đảo và sai biệt vậy.

Trên mặt khái niệm, *lí* và *sự, không* và *sắc, sunyata* và *rupam* đứng đối lập nhau, và loại trừ lẫn nhau, nghĩa là cái nầy có thì cái kia không thể có. Nhưng theo giáo lí Hoa Nghiêm thì cái thế tương quan ấy lại là một sự *viên dung vô ngại,* nghĩa là trộn lẫn vào nhau một cách tuyệt hảo, không gây chướng ngại, cho nhau. Nói một cách khác:
lý tức là *sự*
sự tức là *lí*
lí sự tương tức, nghĩa là cái nầy "tức là" cái kia; *lí sự tương nhập*, nghĩa là cái nầy "hòa tan" trong cái kia. *Sự* nhân *lí* mà hiển, vì *sự* không thề tự tồn tại, *sự* biến đổi không ngừng.
Lí, trái lại, không thể đứng lìa ra, vì nếu thế thì không còn là *lí* mà hóa thành một *sự* khác. *Lí* là đất hoạt động của *sự*, nhờ đó *sự* khai triển trong không gian, thời gian. *Lí* là điểm dựa của *sự,* nhưng không phải là thứ điểm dựa thường như ta quen hình dung trong *thế giới* sai biệt. Vả lại, chữ "đồng nhất" thường dùng không lột được hết tinh thần của hiện tượng *tương tức* nói trên, vì đồng nhất còn gợi ý nhị nguyên đối lập, còn *tương tức* nhấn mạnh vào trạng thái vốn là một, tự nhiên là như vậy đó, thay vì nhắm vào hai vật giống nhau. Trạng thái tự nhiên như vậy đó, đạo Phật gọi bằng một danh từ đặc biệt: *Như. Như* là *viên dung vô ngại* — trộn lẫn vào nhau một cách tuyệt hảo, không ngăn ngại.
Trạng thái trộn lẫn tuyệt hảo ấy dầu sao cũng nên coi như một ẩn dụ, bằng không bạn đọc không quen có thể tưởng có hai vật ghép lại thành một cái thứ ba. Đó là hậu quả của quan niệm coi *không* như một biến thể của *sắc*, *lí* như một biến thể của *sự.* Nhưng nhỡn quang Hoa Nghiêm có khác: Phóng suốt qua *sự*, qua *sắc* như không có, người Phật giáo khám phá ra *lí* và *không,* vẫn dưới những hình thái sai khác, nhưng, tôi xin lặp lại, đồng thời họ cũng nhận thức rằng *lí* không phải chỉ biến hiện suông như không gian vô hình — một thứ ngoan không — mà *lí* cũng chính là thế giới muôn sai ngàn khác — diệu hữu. Với những ai chỉ quen nếp sống cảm giác thì *sự* hoặc *sắc* chẳng qua chỉ là những cá vật rời rạc, nhưng với môn đồ Hoa Nghiêm thì những cá vật ấy lại được an bài thế nào đó trong thế giới của *lí* khiến nên *sự mới* là *lí, lí* mới là *sự.*
Nhưng nói mấy vẫn không diễn tả được trạng thái *như* hoặc *viên dung vô ngại.* Nói gì vẫn là khái niệm hóa, và hỏng đích. Cái *như* vượt ngoài tầm hiểu biết của loài người, nên cần phải thực chứng, nghĩa là trực ngộ, Thói thường, ta có một kiến giải trước (bằng tri thức), rồi sau mới có một lí giải (bằng tâm chứng). Nhưng một khi tâm chứng rồi mới đột ngột sáng mắt ra rằng chân lí vượt hẳn ngoài tất cả lí luận, nghĩa là ngoài khả năng hiểu biết của tri thức.
Riêng đối với các nhà tư tưởng, triết gia của các tôn giáo khác, quan điểm Hoa Nghiêm về thế tương quan *lí-sự, không-sắc, sunyata-rupam* cũng hoàn toàn sai khác với tư tưởng thông thường. Nên người Phật giáo phải rốc cạn kho từ ngữ mong giải thích phần nào, dầu rất thiếu sót, sự tu chứng trải qua. Nhưng nói cách nào vẫn trệ ở khia cạnh không gian, tiêu cực, không soi sáng được phương diện động của *sự pháp giới* phô bày trong ánh linh diệu của *lí.* Chẳng hạn nói *viên dung vô ngại* vẫn gợi phần nào một sự lưu chuyển trong khi phần chủ yếu chính là lí viên dung, cần nhấn mạnh, hơn là nhắm vào phương diện tác động. Lí viên dung vạch rõ mối liên quan giữa *lí* và *sự* hơn là trình bày then máy phối hợp vô cùng vô tận giữa muôn sự muôn vật trong thế giới của *sự.* Và dưới đây là một ít thành ngữ rất súc tích phô diễn mối liên quan ấy:
1. **Đồng thời tương tức**: cùng một lúc, cái nầy tức là cái kia, cái kia tức là cái nầy;
2. **Đồng thời tương nhập**: cùng một lúc, cái nầy dung nhập trong cái kia, cái kia dung nhập trong cái nầy, hòa tan trong nhau;
3. **Chủ bạn viên minh cụ túc**: chủ và khách (tác nhân và đối tượng) đồng hóa vào nhau mà chủ vẫn là chủ, khách vẫn là khách, đều tự đủ một cách toàn hảo nhất;
4. **Nhất đa tương dung**: cái một bao hàm cái nhiều, cái nhiều nhiếp thâu cái một, bình đẳng nhau;
5. — **Đồng thời cụ túc tương ứng**: muôn vật đều cùng một lúc hiển lộ tức thì, hưởng ứng nhau trùng

trùng điệp điệp.
Năm câu trên nhằm mô tả những phương cách tác dụng khác nhau của *lí* gọi là *sự sự vô ngại* trong thế giới của *sự*. *Sự sự* chỉ mỗi cá thể trong thế giới của sự, còn *vô ngại* có nghĩa là không bị trở ngại, được độc lập tự do. Không những mỗi *sự* riêng hòa tan trong *lí* chung, không trở ngại, mà mỗi *sự* còn hòa tan trong mỗi *sự,* từng cái một, lẫn nhau, và toàn thể. Cho nên khi tôi đưa lên một ngón tay là thâu vào toàn thể pháp giới của *sự*; không những thế thôi mà còn mỗi mỗi thực tại riêng biệt nữa.
Để dễ hiểu hơn, tôi xin giới thiệu thêm một loạt tiếng mới khác:
1. **Biến** (biến nhập: vào khắp) và **dung** (dung thông: trùm suốt);
2. **Thâu** (gôm lại) và **cử** (cất lên).
Khi một vật đối diện với muôn vật thì một vật biến nhập trong muôn vật và dung thông muôn vật ở bên trong. Lật ngược thế tương quan, ta có thể nói khi một vật biến nhập trong muôn vật thì muôn vật ánh chiếu (nghĩa là soi hiện rõ) trong một vật. Biến tức chiếu, chiếu tức biến, hỗ tương và đồng thời.
Trường hợp *thâu* và *cử* cũng vậy: một cái cử lên tất cả thâu vào — "*nhất cử tề thâu*", cử tức thâu, thâu tức cử, đồng nghĩa nhau.
Tông Hoa Nghiêm mượn những tấm gương làm thí dụ để minh giải tư tưởng ấy. Thử dựng tám tấm gương ở tám hướng, thêm một tấm ở phía trên, một tấm ở phía dưới, và giữa để một ngọn đèn. Ta sẽ thấy mỗi tấm gương phản chiếu một ngọn đèn. Chẳng những vậy, ta còn thấy, cùng với ngọn đèn, mỗi tấm gương phản chiếu đủ chín tấm gương kia: một trong mười, mười trong một vừa riêng vừa chung vậy. Thí dụ ấy biện minh giáo lí *sự pháp giới* của Hoa Nghiêm. Nhưng vì là thí dụ nên chỉ biểu lộ được phần nào quan điểm tịnh thâu hẹp trong không gian bằng bốn cửa như sau:
1. Một trong một: *nhất tức nhất;*
2. Một trong tất cả: *nhất tức nhất thiết;*
3. Tất cả trong một: *nhất thiết tức nhất*;
4. Tất cả trong tất cả: *nhất thiết tức nhất thiết.*
Điểm chủ yếu của Hoa Nghiêm là nắm lấy cái thế động của vũ trụ mà đặc tánh là sanh thành và biến hóa không ngừng — đặc tánh của cuộc sống. Dùng những chữ như " cử, thâu, dung, nhập" và "viên dung vô ngại", Hoa Nghiêm tỏ ra chú ý nhiều đến ý niệm thời gian. Những định thức sau đây nhằm diễn tả tư tưởng ấy:
1. Khi một sự nhiếp vào một sự thì một sự dung thông muôn sự;
2. Khi một sự nhiếp vào muôn sự thì muôn sự dung thông một sự;
3. Khi muôn sự nhiếp vào một sự thì một sự dung thông muôn sự;
4. Khi muôn sự nhiếp vào muôn sự thì muôn sự dung thông một sự.
Và sau đây là bốn định thức khác, đồng nghĩa, sống động hơn:
1. Một thâu một, một tức tất cả;
2. Một thâu tất cả, tất cả tức một;
3. Tất cả thâu một, một tức tất cả;
4. Tất cả thâu tất cả, tất cả tức một.
Chung qui hai loạt định thức trên đều nhằm mô tả một thực tại như nhau của *sự pháp giới.*
Giáo lí *sự sự vô ngại pháp giới* là tuyệt đỉnh vinh quang của tư tưởng Phật giáo khai triển trong hai ngàn năm nay ở Viễn Đông. Giáo lí ấy biện minh vũ trụ hình dung như một sân khấu khổng lồ của vô số sức mạnh chằng chịt, vô số phần tử trùng trùng vô tận tác động vào nhau[19].
Để diễn đạt giáo lí ấy, hòa thượng Pháp Tạng (643-721) có một tập tiểu luận soạn cho Hoàng Hậu Đường Triều Võ Tắc Thiên. Đáp lời Hoàng Hậu, Sư mượn pho tượng *Con Sư Tử Vàng* chưng bày ở nội điện để giải lí Hoa Nghiêm. Sách có mười chương ngắn, theo như thông lệ của các nhà văn, Hoa

Nghiêm chuộng con số mười, coi là tuyệt hảo. Vậy tốt hơn ta nên theo dõi Sư qua mười đoạn dẫn giảng sau đây.

CON SƯ TỬ VÀNG

(HIỀN THỦ HOA NGHIÊM KIM SƯ TỬ CHƯƠNG)

I

Vàng không có tự tánh, (svabhava). Mượn tay thợ, vàng mang hình sắc sư tử. Cũng vậy, *lí* không có hình sắc riêng. Tùy cơ duyên, *lí* mang đủ hình sắc.

II

Như vậy, sư tử không thật. Sư tử đúc toàn vàng ròng. Sư tử không thật, nhưng vàng thì không thể không thật được. Cũng vậy, *lí* (hoặc *không)* không phải là một vật riêng do trí phân biệt tạo ra, nhưng tự nó có thể ứng hiện bằng đủ hình sắc trong thế giới của tên gọi và hiện tượng (hình danh sắc tướng).

III

(Trong tinh thần cố truyền của duy thức học) sư Pháp Tạng lưu ý:
—thừa nhận sư tử có thật là biến kế chấp,
—thừa nhận sư tử có giả là y tha khởi,
— thừa nhận vàng vốn bất biến là viên thành thực[20].

IV

Vàng dung nhập trong toàn thể sư tử thì đâu là sư tử có thực thể riêng? Nên ta nói sư tử không có hình tướng riêng.

V

Có sư tử vì có vàng. Không vàng thì không có gì hết. Sư tử có còn, có mất, còn vàng thì bất biến. Nên nói vàng vô sanh.

VI

1. Nghĩ rằng sư tử sở dĩ có là nhân hội đủ những điều kiện, nhân duyên nào đó, chịu luật vô thường chi phối nên biến đổi luôn hình tượng, tức không có thực chất vậy — đó là kiến giải của hàng Thanh Văn.
2. Nghĩ rằng muôn vật đều khởi hiện tùy thuộc vào nhân duyên tức không có cái gọi là tự tánh, vậy đều hoàn toàn “không” — đó là kiến giải của hàng Đại thừa cấp sơ địa.
3. Nghĩ rằng muôn vật tuy là không mà vẫn không trệ ở không, vẫn hiện hữu như thường, do đó vẫn đồng thời có sư tử giả hợp mà vẫn có vàng tùy hình ứng vật — đó là kiến giải của hàng Đại Thừa cấp siêu địa[21].
4. Vượt qua cái thế hỗ tương liên thuộc giữa vàng và sư tử thì trí tưởng tượng (tức trí thức suy luận)

mất chỗ đứng, tan tát trầm vong. Có và không dứt bặt cả hai thì lời nói hết chỗ dùng, và tâm trở về trạng thái an nghỉ tuyệt đối. Đó là kiến giải của hàng Đại Thừa Đốn Giáo.
5. Khi trí tưởng tượng điên đảo (tức trí suy luận) mất đất đứng thì toàn thể thực tại phơi bày ra, toàn thể thế giới sai thù hiện toàn thân với tất cả then máy chằng chịt trong một trật tự dường như không mạch lạc. Tuy nhiên, cho dầu các khối thể, các nguồn năng lực có tác động và phản động nhau xô bồ đi nữa, chúng vẫn là vàng ròng như nhau cả; và giữa muôn vật giao động nhau trùng trùng điệp điệp vẫn có một hệ thống điều hành. Muôn vật dung thông dung nhiếp vào nhau (viên dung) mà vật nào vẫn là vật ấy, giữ nguyên cá thể (vô ngại). Tất cả là một, muôn vật đều không sắc tướng như nhau. Một là tất cả, luật nhân quả chi phối hiển nhiên. Những nguồn năng lực tác động vào nhau, dung nhập trong nhau, khi ẩn lúc hiển, trùng trùng điệp điệp.[22] Đó là kiến giải của hàng Tối Thượng Nhất Thừa.

VII

Và sau đây là mười cửa huyền diệu — *thập huyền diệu lí* — mở trên thế tương quan giữa vàng và sư tử.

THẬP HUYỀN DIỆU LÍ

1. *Đồng thời cụ túc tương ứng môn.* — Vàng và sư tử đều đồng thời tồn tại, cái nào cũng tự đủ với chính nó, tự hoàn thiện trong chính nó.
2. *Nhất đa tương dung bất đồng môn.* — Vàng và sư tử dầu khác thể vẫn viên dung nhau, vì một tức tất cả, tất cả tức một. Tuy nhiêu ta cần nhớ "viên dung" mà vẫn "vô ngại" nhau vì vàng vẫn là vàng, sư tử vẫn là sư tử.
3. Bí mật ẩn hiển câu thành môn.— Khi ta thấy sư tử thì chỉ thấy sư tử, không thấy vàng. Sư tử hiển, vàng ẩn.
Khi ta thấy vàng thì chỉ thấy vàng, không thấy sư tử. Vàng hiển, sư tử ẩn.
Khi ta đứng ở một góc khác mà quan sát thì có khi hiển cả hai, có khi ẩn cả hai.
4. *Nhân Đà La võng*[23] *cảnh giới môn* (Sự tương quan giữa cái một và cái nhiều có thể ví như mành lưới ngọc của vua trời Đế Thích). — Trên toàn thân sư tử, mỗi chân lông chứa một con sư tử vàng đủ bộ phận, gan, ruột.v.v. Mỗi sư tử vàng ở mỗi chân lông lại đồng thời đốn nhập trên đầu mỗi sợi lông mà vẫn tự do vô ngại giữ nguyên cá thể; ấy thế là trên mỗi sợi lông trên mình sư tử chứa vô lượng vô biên sư tử. Hơn nữa, mỗi nhóm "vô lượng vô biên" sư tử ấy, trên mỗi sợi lông ấy, lại hỗ tương dung nhập dung nhiếp vào mỗi sợi lông khác, ấy thế là trên mình sư tử chiếu khắp, bao la, và "trùng trùng duyên khởi", hằng sa hệ thống hình ảnh sư tử. Đó là lưới ngọc của vua trời Đế Thích.
5. *Quảng hiệp tự tại vô ngại môn.*— Khi mắt nhiếp trọn con sư tử thì mắt tức là toàn thể con sư tử, ngoài ra không có gì khác.
Khi tai nhiếp trọn con sư tử thì tai tức là toàn thể con sư tử, ngoài ra không có gì khác.
Khi cùng một lúc tất cả giác quan nhiếp trọn con sư tử thì mỗi giác quan nhiếp riêng mà đồng thời vẫn không gây trở ngại cho sự nhiếp chung toàn thề con sư tử.
6. *Vi tế tương dung an lập môn.*— Khi mỗi chân lông ở một giác quan của sư tử nhiếp trọn con
tử thì bất cứ giác quan nào cũng dung thông hoàn toàn với bất cứ giác quan nào, nên mắt tức là tai, tai tức là mũi, v.v. không gây vướng mắc, trở ngại cho nhau.
7. *Chư pháp tương tức tự tại môn.*— Giữa hai bên là vàng và sư tử có đủ thứ tương quan: ẩn-hiển, một-nhiều, khách-chủ, *lí-sự*. Những tương quan chằng chịt ấy không phá hủy nhau, nhưng tương dung

tương tức đối với nhau mà đồng thời vẫn dị biệt nhau, cái nào giữ nguyên vị trí nấy.[24]
8. *Thập thế cách pháp dị thành môn.*— Sư tử là một vật nên mỗi chốc lát thay hình đổi dạng khỏng ngừng. Mỗi chốc lát có thể chia ra ba thì: quá khứ, vị lai và hiện tại. Mỗi thì của chốc lát lại chia ra ba thì khác, cứ thế chia mãi đến vô cực. Toàn thể các thì đều bao hàm trong ý niệm về thời gian, nên đều có thể đổi lẫn cho nhau. Vậy thời gian phải đâu là cái gì vô tận giữa quá khứ và vị lai, mà chỉ là cái chốc lát hiện giờ.
9. *Duy tâm hồi chuyển thiện thành môn.*— Vàng đối lập với sư tử nên cái nầy hiển thì cái kia ẩn; cái nhiều lấn đến thì cái một thụt lui; vì vàng cũng như sư tử đều không có tự tánh riêng biệt cho chúng; cả hai chỉ xoay chuyển xung quanh điểm trục của tâm. Do tâm mới có *lí* và *sự,* mới có muôn vật sanh ra, tồn tại rồi tiêu diệt.
10. *Thác sự hiển pháp sanh giải môn.* — Sư tử động: đó là vô minh chuyển. Vàng vẫn là vàng: đó là thể tánh làu làu. Còn sự tương ứng tương dung giữa *lí* và *sự,* ta có thể tham cứu thuyết A lại da[25].

VIII

Sáu tướng Hoa Nghiêm, xếp thành ba cặp đối chiếu sau đây, biểu thị con sư tử:
—Khi ta nói đến toàn thể con sư tử, đó là tướng *tổng*; khi nhắm vào năm giác quan, đó là tướng *biệt*;
—Khi toàn thể con sư tử cùng các bộ phận hỗ tương liên hệ vào nhau để hiện hữu, đó là tướng *đồng*; khi mỗi bộ phận hoạt động rời nhau như không biết đến nhau, đó là tướng *dị*;
—Khi tất cả bộ phận đều tùy duyên kết hợp với nhau để làm thành con sư tử, đó là tướng *thành*; khi mỗi bộ phận lìa nhau để trở về chỗ ban đầu, đó là tướng *hoại.*

IX

Những luận cứ trình bày nảy giờ nhằm mở đường đến Giác Ngộ, chứng Bồ Đề. Bồ Đề chỉ chứng được khi đối diện với sư tử, ta ngộ lẽ muôn vật đều là không, nghĩa là đều ở trong trạng thái *như,* nghĩa là nó như vậy tại vì nó như vậy. Con đường Giác Ngộ chỉ mở thông khi ta nhận thức rằng từ vô lượng kiếp nào không thỉ không chung, muôn vật đều tự do tự tại ngoài tất cả mê lầm, biện luận và mâu thuẫn.

X

Vào Niết Bàn có nghĩa là vàng và sư tử đều vượt lên cả hai, mọi nguyên nhân kích động trí óc đều chiếu phá, và tâm lắng yên như biển cả. Đó là lúc mọi dục vọng lung lạc ta đều ngưng đọng, mọi lầm lẫn tri thức đều mở thông, như vậy không còn đâu có cảm giác bị một kẻ thù vô hình đe dọa. Đó là lúc mọi niềm tán loạn đều quét sạch, mọi chướng ngại gạt qua bên, và nguồn đau khổ cạn từ đầu mạch. Tâm chứng trạng thái yên vui và tự lại đó gọi là vào Niết Bàn[26].
Đại khái, nội dung giáo lí Hoa Nghiêm cốt ở nhỡn quang phóng vào thế giới qua bốn tầng như sau:
1. Một thế giới của sự: *sự pháp giới.*
2. Một thế giới của lí: *lí pháp giới.*
3. Một thế giới của sự và lí hoàn toàn dung thông nhau không ngăn ngại: *lí sự vô ngại pháp giới.*
4. Một thế giới của sự và sự hoàn toàn dung thông nhau không ngăn ngại: *sự sự vô ngại pháp giới*[27].
Chữ *pháp giới* của hệ thống Hoa Nghiêm là dịch từ chữ phạn *dharmadhatu.* Chữ *pháp* hoặc *dharma* nghĩa rất bao quát, và thông thường có nghĩa là muôn vật, có nghĩa là thực tại do giác quan tiếp nhận, là ý nghĩ, là nguyên lí điều hành khái nghiệm của con người, và nhiều nghĩa khác. Còn *giới – dhatu,*

ban sơ có nghĩa là phần tử hoặc thể chất, và nay có thể coi như đồng nghĩa với chữ thế giới hoặc vũ trụ thông thường. Vậy, theo Hoa Nghiêm, *pháp giới* có thể định nghĩa là thế giới hiển lộ đến cho một tâm trí chứng ngộ, nhưng muốn thấu triệt tất cả ý nghĩa ấy cần thể nhập trong *sự sự vô ngại pháp giới,* tức là thế giới cuối cùng của bốn thế giới nêu trên. Có thể lắm hầu hết các triết gia và đạo gia đã đạt đến cảnh trí *lí sự vô ngại* nhưng chưa phải là cảnh trí *sự sự vô ngại.* Có thể lắm các ngài ấy, dạy đạo phiếm thần (pantheism), hoặc phiếm trung thần (panentheism), danh từ dùng riêng của một số triết gia Đức; có thể lắm các ngài hành trì theo mật giáo, nhưng chưa đạt đến kiến giải của pháp giới Hoa Nghiêm.

Để tiếp thông với thế giới Hoa Nghiêm, ta nên phân biệt hai hình thức trực giác, của cảm nghĩ và của tâm linh; và chính tâm linh mở cửa cho ta vào thế giới mới. Chỉ tâm linh mới có thể nói là tổng hợp hai trực giác không gian-thời gian, còn cảm nghĩ chỉ là một trực giác tĩnh, một khái niệm lẩn quẩn trong không gian, không đủ tư cách nắm lấy cuộc sống giữa dòng lưu chuyển. Trực giác tâm linh, trái lại, phóng thẳng vào trong cuộc sống; nó là thời gian mà cũng vừa là không gian; nó động với thời gian động, nó trụ với không gian trụ; lúc nào nó cũng chớp thoáng, cũng thoắt trôi, cũng "*chuyển*", mà vẫn không hề lìa chỗ ban sơ, mà vẫn "hằng". Nó thoát sanh từ nơi đương xứ—tại đây và bây giờ đây— rồi trở về nơi *đương xứ*[28].

Hằng mà chuyển; chừng như nó đứng im một chỗ, vĩnh viễn trụ ở hiện tiền, mà vẫn lưu chuyển không ngừng từng phút trong giờ, từng giây trong phút.

Tôi tâm sự với anh hiện giờ đây mà vẫn chưa hề gặp anh từ vô lượng kiếp.

Tôi nhập thiền ở đây mà lại chơi rong ngoài muôn dặm.

Phải đâu đó là những kết luận hợp lí suy diễn ra từ những tiền đề nào đó có thể định nghĩa được, mà chính là tiếng nói của trực giác đồng vọng lên từ một tâm cơ tinh luyện đến cao độ. Tiếng nói ấy truyền lại cơ sự diễn tiến trong thế giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại.*

Câu chuyện Thiền sau đây giải rõ phần nào tinh thần ấy.

Thiền sư Mục Châu ở thế kỉ thứ IX, đời vãn Đường, có một đệ tử làm quan đại phu tại triều. Ngày kia, người đệ tử đến muộn. Sư hỏi vì sao. Người đệ tử đáp:

— Con xem người ta cỡi ngựa đánh cầu.

Sư hỏi:

—Người ta có mệt không?

—Bạch thầy, mệt.

Sư lại hỏi:

—Ngựa có mệt không?

— Bạch thầy, mệt.

— Còn cây trụ gỗ kia cũng mệt chớ?

Câu hỏi bất thần khiến quan đại phu khựng, không biết sao trả lời.

Đêm ấy về nhà ông ta thức suốt đêm không ngủ được. Rạng ngày, ông ta chợt sáng trí ra. Ông chạy vội đến thiền sư, và bạch rằng ông ta đã hiểu. Thiền sư chụp hỏi ngay:

—Còn cây trụ gỗ kia cũng mệt chớ?

Quan đại phu đáp ngay:

—Bạch thầy, mệt.

Sư Mục Châu gật đầu, mỉm cười.

Sau đó, về đời nhà Tống, một nhà sư bình giảng câu chuyện trên có nhận xét rằng trừ phi cây trụ mệt thì không kể, ngoài ra không đâu thật sự có mệt cả.

Nguồn năng lực kích động pháp giới *sự sự vô ngại* là *Tâm Đại Bi.* Dưới tác động ấy, cái tôi nổ tung, tràn lan ngoài giới hạn, và trở thành những cái tôi khác. Trái tim ấy giống như một thiên thể sáng ngời,

tỏa ánh sáng vô biên biến nhập và dung thông tất cả thiên thể khác. Tất cả là một, một là tất cả. Cái gì động đến một là động đến tất cả; cái gì động đến tất cả là động đến một. Do đó mà thiền sư Mục Châu muốn đệ tử mình phóng sâu tầm mắt vào then máy huyền vi của một cuộc chơi cầu lớn rộng hơn là thế giới.

Vậy, nhân có *Tâm Đại Bi* [mà] thế giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại* hưng khởi lên. Nhưng không phải tâm ấy chỉ phản chiếu hết một *sự* riêng nầy đến một *sự* riêng khác trong tấm gương của *lí,* vì nếu thế thì thế giới ấy hết sanh động mà chỉ còn là một đối tượng cho các bậc la hán và ẩn tu phản quán suông. Trái lại, tiếng nói chân thực của Trái Tim ấy dạy rằng ta chỉ thật là ta khi ta tan mất giữa vô số cái ta khác, hữu tình cũng như vô giác. Sự tương dung tương nhập đặc thù nhất của Dharmadhatu ấy, nghĩa là của thế giới Hoa Nghiêm ấy, ta không thể đem trí thức suy luận ra mà phân tách được, mà phải trở về tự điểm phát nguyên, nghĩa là từ nguồn *Đại Bi Tâm* vậy.

Đại Bi thì sáng tác—chiếu—còn Đại Trí thì tịnh quán — tịch; tuy hai mà một: chiếu tức là tịch, tịch tức là chiếu; thời gian tức không gian, không gian tức thời gian; tất cả đều viên dung ở điểm siêu tuyệt của *đương xứ*—hiện tại và hiện tiền—muôn vật tự đó dấy lên, hiển thị thế giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại*. Đó chính là đối tượng của trực giác tâm linh trong ấy không có ai là người "hay hát" mà cũng không ai là người "nghe hát". Thế giới Hoa Nghiêm là thế giới của Chân Như vậy. Muôn vật đều phản chiếu trong tấm gương tư duy của Chúa. Tư duy tức sáng tạo. Vậy phản chiếu nghĩa là khai sáng. Một vũ trụ mới luôn luôn được khai sáng lên từng phút từng giây chứng tỏ Chúa lúc nào cũng là Đại Định. Đó là ý nghĩa của thuật ngữ *Hải Ấn Đại Định*—sagara mudra samadhi; và chính từ trạng thái định ấy hưng khởi lên thế giới *sự sự vô ngại* của Hoa Nghiêm; và cũng tự đó ta thoắt nhận ra cá nhân của ta, ứng lên từ điểm *đương xứ* chỉ có ý nghĩa khi nó dung thông với những cá nhân khác, những cái tôi khác. Thật ra không hề có cái tôi cá nhân nào như ta tưởng; bám níu vào nó như một thực tại tối thượng của muôn vật quả là một ảo tưởng, ấy thế mà hầu hết chúng ta đều chấp vào nó. Nhưng nói thế lại vẫn không có nghĩa là phải chối bỏ đi cái thế giới của *sự sự* dị biệt nầy.

Dưới ánh sáng ấy, ta hiểu được vì sao các nhà học Thiền thường nói đạo là đạo, hoàn toàn khác với luân lí. Các ngài bảo rằng trong thế giới thường tục cần phải điều chế, mỗi người phải làm tròn nhiệm vụ được giao phó; nhưng trong cuộc sống đạo không hề có sự ràng buộc ấy bao giờ; không hề có sự hi sinh cá nhân, hoặc từ khước phần mình cho người khác hưởng; vì nói từ khước hoặc hi sanh ắt ám chỉ đến một tác nhân chủ động, điều ấy hư giả chẳng khác nào chia đôi ngọn gió xuân trong bóng mát của tia chớp. Nhưng đây lại là trạng thái tự nhiên nhi nhiên, bặt hết dấu vết so đo, con người hoạt động trong đại khối từ bên nầy suốt qua bên kia, không chướng ngại Đúng như người Phật giáo nói "*Đói thì ăn, không muốn ăn thì nhịn*", có gì đâu gọi là công phu, kiềm hãm hoặc cố gắng giữ lễ giáo. Ấy vì tâm vốn hoàn toàn tự do nên chỉ tùy cảm mà hoạt động khi chứng vào cảnh giới không có gì để chọn lựa hoặc phân biệt, về luân lí cũng như tri thức.

Hãy trở lại với đề tài *Đại Bi,* nguồn động lực của vũ trụ. Người Phật giáo dùng đủ cách để nhân cách hóa đức tánh ấy, A Di Đà — Amitabha —hoặc Vô Lượng Quang "Ánh Sáng Không Cùng", là một trong những hình ảnh nhân cách hóa ấy phổ thông nhất ở Nhật. Người thờ vị Phật này tu theo pháp môn Tịnh Độ — Đất Trong Sạch. Nhưng khoan, trước khi đi xa hơn, tôi xin có đôi lời giải thích thế nào là nhân cách hóa. Phàm nói nhân cách hóa ắt phải liên tưởng đến hai vật, một vật cứng đờ vô tri, và một vật linh động hữu tình. Ta cho vật vô tri mượn tình cảm của vật linh động khiến nó trở thành linh động, tham dự chung trên một cấp bực với chúng ta thuộc thế giới hữu tình. Tuy nhiên, trên thực tế, không hề có vật vô tri nào trong thế gian nầy cả. Tất cả đều sống, đều động; cả đến những cái gọi là khái niệm vẫn sống động như thường, vẫn có thể tác động vào ta một cách mãnh liệt nhất.

Thật vậy, có lắm tư tưởng hoàn toàn tiêu ma, chết cứng; nhưng nếu ta đối xử như chúng còn sống là chúng đem đến ngay cho ta những tai họa không nói được. Sở dĩ chúng không tác động được vì chúng

chỉ là những sở tạo suông của tri thức, rỗng tâm linh. Thật vậy, tâm chiếu ở đâu là ở đó có sự sống, có nhân tánh. Tâm chiếu ở đâu thì không những ngoại vật thôi, mà cả đến những vật dụng do con người tạo ra như cái bàn, chiếc tàu, cái nhà, v.v. đều sống dậy cả, đều xúc động đến ta, ở cá nhân hoặc đoàn thể. Và tất cả tiêu ma ngay khi mối liên hệ ấy đứt. Đối với những ý niệm cũng vậy. Hễ còn được tâm yểm trợ thì ý niệm nào cũng là những thị hiện của tâm, cũng sống còn, cũng vĩnh cửu,cũng mang một cá tánh người. Đó đích thị là trường hợp A Di Đà. A Di Đà không phải là một ý niệm được nhân cách hóa như ta thường hiểu. Chính Ngài là miếng đất thị hiện của tâm, tại đó qui kết lại tất cả cá thể.

Nghiên cứu A Di Đà, nhiều người ghép Ngài vào dòng sử; trên quan điểm sử học, họ coi sự tích A Di Đà như hoàn toàn hoang đường, không đáng chú ý, hơn thế nữa không có một giá trị tôn giáo nào. Với những học giả ấy, người Phật giáo có thể hỏi: Thế nào là sử? Thế nào là nhân vật sử? Tại sao cái thế giới chia cắt bằng thời gian nầy của giác quan lại thật hơn, đáng tin hơn thế giới của tâm siêu việt ngoài giới hạn của không-thời? Thế giới tâm linh phải chăng chỉ do tâm ảo giác tạo ra, chẳng đáng tin chút nào? Thử hỏi, năm 1946 có thật hơn năm zêrô không, hoặc năm vô phương kể, chẳng hạn như "a tăng kì kiếp"? Dầu sao, hàng bổn đạo Tịnh Độ vẫn coi A Di Đà thật và sống, và lịch sử như chính họ. Hơn nữa, trên mặt hiện thực, họ còn thấy A Di Đà là nguồn sinh lực và hứng khởi, và chấp nhận những lời nguyện của A Di Đà với tất cả ý nghĩa sống động và cao cả nhất.

Một trong số bốn mươi tám lời nguyện của A Di Đà là Ngài chẳng thành Chánh Giác trước khi tất cả chúng sanh chưa thành Chánh Giác. Tuy nhiên, Ngài đã thành Chánh Giác từ vô lượng kiếp nào, lấy đó mà suy, chúng ta cũng đã thành Chánh Giác vậy. Đem trí óc ra mà giải thích thì quả đó là một điều vô lí. Tuy nhiên, vì lẽ A Di Đà không phải là một thực tại cá nhân trong không gian thời gian nên Ngài còn gần với tôi hơn cuốn sách trước mặt tôi đây, còn gần hơn là cha mẹ tôi đối với tôi; bởi vậy, sự thành đạo của Ngài không thể không can dự đến tôi được.

Khi A Di Đà thành đạo, tức Ngài ngộ nhập trong thế giới tâm linh; tức Ngài tâm chứng chính Ngài là chúng ta, và toàn thể chúng sanh đều không sai không khác, đều là một như nhau. Vậy Ngài thành tức chúng ta thành; chúng ta thành tức Ngài thành. Đó là điều cơ mật của đạo giác ngộ, cũng như của thế giới tâm linh. Khi hoặc A Di Đà, hoặc chúng ta ngộ được lẽ ấy mới thấy lời nguyện của A Di Đà thật sự đã kết trái ở trong ta, cùng với ta; ta không còn mê nữa.

Vậy, tôi thành đạo tức tôi bao hàm luôn sự thành đạo của những người khác, đó là ý nghĩa của câu nói như sau:"*Khi ở thế gian này có người thành chánh quả thì trên cõi Tịnh Độ nở ra một tòa sen để dâng cúng chỗ ngồi*". Tịnh Độ kia là thế giới tâm linh, còn đây là thế giới thường tục, nhưng cả hai đều dung thông nhau, nên việc gì xảy ra ở đây là ứng chiếu lại ở kia. Nên khi ta chứng tâm tức chứng thế giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại,* lúc ấy nước cam lồ thanh tịnh rửa sạch ta tất cả nghiệp chướng chồng chất từ thuở mới sanh — cả đến từ bao kiếp trước.

Còn chấp vào thế giới của luận lí nhị nguyên thì pháp giới *sự sự vô ngại,* điều động bởi *Tâm Đại Bi,* sẽ còn tối nghĩa mãi, và hậu quả là ta sẽ vấp phải vô số khổ đau trong cuộc sống hằng ngày, cả đến những phát triển của khoa học và kĩ thuật cũng có thể sẽ là nguồn khốn đốn cho loài người trừ phi ta thấu triệt được nguyên lí *Đại Bi.* Biết bao cuộc va chạm xảy ra giữa các nước đều do thiếu cảm thông nhau, mà thiếu cảm thông vì không nhận ra tầm quan trọng của lí *Đại Bi* trong việc quốc tế. Cả đến trào lưu dân chủ mà gần đây ta nghe bàn tản khắp nơi, dân chủ ấy phải xây dựng trên tinh thần bác ái vững chắc mới mong có kết quả; bằng không, dầu ta có làm gì để điều hành guồng máy dân chủ, bằng luật lệ, bằng kế hoạch kinh tế, kĩ nghệ, thì trong dân chúng vẫn ngấm ngầm một niềm bức rức như thiếu cái gì ở bên trong — nếu vẫn xao lãng với *Tâm Đại Bi.*

A Di Đà được truyền tụng nhiều do bốn mươi tám lời nguyện gọi là *bổn nguyện.* Một số lời nguyện nay xét ra không còn hợp với cuộc sống hiện đại, nhưng nội dung chung vẫn nhằm "độ" tất cả chúng sanh qua cảnh khổ do tri phân biệt, đắm mê đủ loại, dục vọng ich kỉ, và nghiệp chướng tạo ra. Thật

vậy, khi ta xác nhận cái tôi mà đánh mất những gì cao rộng ngoài cái tôi, nghĩa là khi cá nhân được nâng cao lên trên cái tự ngã siêu việt hơn, thì toàn thể thế giới sa đọa ngay vào khốn đốn. A Di Đà nhằm độ chúng ta qua khỏi cảnh ấy, tiếp dẫn chúng ta đến chỗ chứng tâm thành tựu cuộc sống đạo. Tuy nhiên, nói thành tựu không có nghĩa là ruồng bỏ cái thế giới gọi là thường tục nầy. Ruồng bỏ là chấp lầm cuộc sống bằng kiến giải nhị nguyên, tức trốn tránh thế giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại.* Thật vậy, "thành" là thành ở A Di Đà, với A Di Đà, qua A Di Đà, nhưng A Di Đà phải đâu là một nhân vật nào khác hơn là cái tự ngã của chúng ta trong thế giới nầy, giờ đây đã chuyển hóa với tất cả những sai thù và nghiệp chướng trong một Dharmadhata tâm linh như đã phác họa trong giáo lí Hoa Nghiêm. Ở trong thế gian mà như không ở trong thế gian: đó là bí quyết của cuộc sống Hoa Nghiêm.

Hẳn có người hỏi: "Sống ở cảnh giới cá biệt nầy chưa đủ sao? Cần gì phải vùng vẫy hướng đến cảnh giới vô sai biệt? Sống theo luân thường đạo lí thế nầy kể cũng đủ quá rồi, ích gì vứt bỏ đi để cầu tâm, cầu đạo? Vả, chối bỏ cái thế gian thực tiễn và nhị nguyên nầy ta được lợi gì đâu, vì rốt cuộc đạo vẫn chấp nhận lại như thường cái thế gian sai biệt nầy?" Nói thế tức quên rằng chỉ một mình luân lí không thỏa mãn được nội tâm bao giờ.

Đành rằng hầu hết chúng ta đều hoàn toàn không biết gì về những khát vọng của nội tâm, vì chúng bị khuất lấp dưới vô số lớp màn tự kiêu, tự dối và kiến thức sống sượng nên rất khó cho ta nhận được chân giá trị của tâm linh, Dầu vậy, trên thực tế, tâm vẫn làm việc không ngừng dưới lớp màn nặng trịch của tinh thần tự mãn và kiến thức. Cũng như hằng ngày ta không để ý đến không khí, cũng vậy ta thường xao lãng không nghe tiếng gọi của tâm đòi hỏi ta phải chú ý nhiều hơn. Nhưng rồi có lúc ta gặp phải cảnh không vừa lòng, trái ngược với điều dự tính, lúc ấy ta mới dừng lại, và quày đầu nghĩ đến, và nhận ra tất cả vẻ yếu hèn của những ước mong thường tục. Đó là cơ duyên thuận tiện để cho tâm tự xác lập, để cho mắt phóng ra ngoài tầm suy tưởng suông. Thật ra, cả những lúc không đau khổ gì quá lắm ta vẫn thường nghe trong tim một tiếng gì rì rào, mời mọc. Ai nhạy cảm thì nghe rõ, ai điếc thì không nghe, bởi nặng nghiệp. Nhưng dầu nghe được tiếng nói nhỏ nhiệm ấy, ta vẫn khó nhận ra ngay nó muốn nói gì. Nhưng rồi dần dà tập nghe hoài thế tất sớm muộn gì ta cũng vỡ được nghĩa huyền. Có thể đó là một sự quyến rũ, mà cũng có thể là một sự đe dọa, vì lúc ấy ta nhận ra một uy lực lớn hơn ta, bức bách ta phải chọn giữa cái ngã và cái phi ngã, giữa lí trí suy luận và trực giác tâm linh.

Người quen với nếp sống phân biệt và luân lí có thể cứ dửng dưng vì dầu sao vẫn khó cho họ chú ý đến một cảnh giới cao hơn khi họ chưa qua một lần nội chứng. Vì tôn giáo không hề liên quan gì đến luân lí và luận lí, mà chính luận lí và luân lí nhô lên từ tôn giáo, cả đến khi tôn giáo và luân lí dường như xét chung một vấn đề như nhau thì vẫn đường ai nấy đi, tôn giáo hoạt động trong thế giới Hoa Nghiêm còn luân lí nằm trong thế giới tri giác. Chẳng hạn người đạo hạnh (tôn giáo) và người đức hạnh (luân lí) cùng tránh làm việc ác như nhau, nhưng ở người đức hạuh còn có một cảm giác tự chế, một cảm tưởng từ khước cái gì vốn là của riêng mình, còn người đạo hạnh thì một mực tự nhiên và hồn nhiên như hoa xuân nở. Tâm họ ứng dụng tự do, không thấy có gì phải xung khắc hoặc cần chọn lựa. Vì lúc ấy chính là A Di Đà tác động, chứ không phải cái tôi chật hẹp nữa; A Di Đà thức tỉnh tôi khỏi cuộc sống nầy dẫy đầy xung đột, đối lập, sai biệt, và đấu tranh và quyết định. Sự thức tỉnh ấy trên sự hiện diện của A Di Đà tức là sự trực giác tâm linh, là sự tự tri, tự ngộ, là sự thân chứng thế giới *sự sự vô ngại.* Bắt đầu từ đó khởi sự cuộc sống đạo của người Phật giáo — khác hẳn với cuộc sống luân lí chỉ nhằm chỉnh đốn lại con người.

Tương truyền người Trung Hoa xưa có bài hát như vầy:

Sáng ngày vác cuốc ra ruộng,
Chiều tối về nhà nghỉ ngơi.
Giếng tôi tôi đào, nước tôi uống,
Đất tôi tôi cày, cơm tôi xơi.

Vua thấy kệ vua, tôi mặc tôi.
Theo truyền sử Trung Hoa thì triều đại vua Nghiêu là một kỉ nguyên lí tưởng. Chánh trị không áp bức, xã hội không trói buộc, dân chúng sống tự do và an nhiên như trẻ con. Trời đất đối với họ thế nào thì vừng dương đối với cây cỏ cũng vậy, giúp cho cây có nẩy mầm trổ lộc. Đời sống cổ sơ của con người cũng như của cầm thú, mường tượng phần nào với đời sống đạo, vì cả hai đều phó trọn cho Chúa, đều vâng theo ý muốn của Chúa, đều gác bên ngoài tất cả tình đời nông nổi và ích kỉ. Ngây thơ là dấu hiệu của nếp sống đạo vậy.
Sống đạo là sống thuận theo thiên nhiên, nghĩa là thuận theo cơ huyền diệu của trời đất, cuộc sống ấy vẫn tốt như thường đối với mỗi *sự* cá nhân; tuy nhiên, cá nhân ấy không thể suốt ngày ngồi trơ mắt nhìn đồng loại đáng thương rên siết dưới nghiệp chướng trong thế giới sai biệt. Lòng nhân ái của họ không thể an nghỉ, trừ phi họ làm cái gì cho đồng loại. Họ là bồ tát, không phải là la hán.[29] Với tư thế bồ tát, nghĩa là với A Di Đà lồng khung trong trái tim, họ không thể đắm mình trong dòng thiền lạc mà cần truyền qua người khác những gì mình thấy vui tươi.
Con người là một sanh vật xã hội. Con người đến từ thế giới Hoa Nghiêm. Cho nên tất cả chúng ta đều hướng đến Không Tưởng, mặc dầu bản chất của không tưởng là không thành tựu được bao giờ trên trái đất này. Vậy mà chúng ta cứ hướng đến, cứ cố gắng hết sức mình đến chỗ chí thiện. Nên lời nguyện A Di Đà tồn tại mãi mãi. Ngài biết rằng luôn luôn có vô số chúng sanh chưa giác ngộ nên Ngài không thể an nghỉ được cho đến khi nào chúng sanh cuối cùng được độ xong qua bến giác. Trên phương diện sai biệt và phân biệt, những cố gắng của A Di Đà quả thật lẩm cẩm, khác nào dã tràng xe cát. A Di Đà giống như một ông lão cố công xúc tuyết lấp giếng, không đời kiếp nào lấp xong được. Mà ông lão thừa biết không làm được mà vẫn cứ làm, ấy thế mới quái lạ! Mà cũng không khi nào ông từ bỏ được việc làm ấy, vì ông ta với việc làm ấy chỉ là một.
Vậy thử hỏi: Sao A Di Đà, hoặc bồ tát, gánh công việc vô ích ấy? Câu trả lời sẽ mãi mãi không được giải đáp nếu ta còn đứng trên lập trường phân biệt và sai biệt, luận lí và luân lí, dẫy đầy tư tưởng vụ lợi và sở cầu, cho đi và bắt lại. Vấn đề ấy, các nhà triết học và thần học từng đập phá vào tự thuở bình minh của ý thức loài người mà vẫn chưa đạt đến một giải đáp dứt khoát nào, ấy vì các ngài chưa hề ngộ nhập trong pháp giới *sự sự vô ngại* của Hoa Nghiêm, chưa hề đạt đến cảnh giới *đương xứ* tuyệt đối của hiện tại và hiện tiền: đó tức là "cảnh giới sai biệt là vô sai biệt, phân biệt là vô phân biệt", hoa anh đào không hồng, và sóng biển chưa hề chuyển dậy trên Thái Bình Dương. Theo người Công giáo, đó là những bí mật ngàn đời niêm phong trong lòng Chúa, cấm trí óc tục phàm lục lạo vào; chỉ khi nào con người từ bỏ trí óc ấy và phó trọn vào tay Chúa, thi lúc ấy Chúa mới vén mở cho thấy máy huyền vi.
Vậy, lời nguyện của bồ tát không nhằm đạt một mục đích nào — vô sở cầu — cũng như cuộc sống đạo của hàng Phật tử, ở mức thượng thừa, vẫn vô sở đắc. Nhiều người coi cuộc sống ấy mường tượng như của cầm thú, cỏ cây. Quả đúng vậy, phần nào hệt như chim bay trên trời, hoa nở ngoài đồng, có lẽ chim chóc vẫn tìm gì đó để ăn; hoa vẫn tỏa phấn hương gởi bướm ong gieo hột giống. Tuy nhiên, đó chỉ là quan điểm người, vì cho dầu có tất cả những cứu cánh ấy trong thiên nhiên, ta vẫn khám phá được một cái gì siêu việt hẳn lên — cái mà người Công giáo gọi là *Vinh Quang của Chúa.* Vinh Quang của Chúa chiếu khắp xuyên qua mọi hình thái sinh vật học mà vẫn không hề bị trệ ngại. Thiên nhiên phải đâu chỉ thuần nhiên, mà còn siêu nhiên nữa; có thế người Công giáo cũng như người Phật giáo mới ca tụng Chúa. Vinh Quang của Chúa chính là sự chí thiện vô chủ đích ấy — một hành vi thuần túy vậy.
Nói một cách khác, Chúa vẫn mang phần nào cái Thiên Nhiên trong người, nhưng không vì cái thiên nhiên ấy mà Chúa chẳng là Siêu Nhiên, nghĩa là Chúa vẫn là Chúa. Khi Voltaire nói ta khỏi phải nhọc công lo được cứu rỗi, cứu rỗi chúng ta đó là phần việc của Chúa, có thể lắm người Công giáo cho đó là một câu nói "phá đạo", nhưng người Phật giáo Hoa Nghiêm có thể nghĩ khác. Thật vậy, sự tất nhiên

của Chúa chưa hẳn là sự tất nhiên của loài người chúng ta. Sự tất nhiên của Chúa dung nạp hoàn toàn với sự tự do, nghĩa là với Chúa, tất nhiên[30] tức tự do, tự do tức tất nhiên, Voltaire không. nhận thấy được lí tương dung và tương tức của những mâu thuẫn, vì ông ta không siêu lên được trên chính ông, ông phê bình Chúa trên quan điểm người. Ông "phá đạo", tức ông tự phỉ báng, ông tự chống phá ông, Chúa không hề hấn gì hết. Chúa cứ kiên trì trong việc làm của Chúa. Và con người cứ tiếp tục cầu Chúa cứu rỗi bằng vào ân điển của Chúa.

Trong đạo Phật cũng có một việc tương tự. Có nhiều người hỏi: "Nếu như lời Phật A Di Đà dạy, ta đã thành Phật từ vô lượng kiếp nào, thì nay ta còn chí tâm cầu nguyện A Di Đà làm gì vậy?" Với những người ấy, ta có thể trả lời rằng nếu thật sự họ hoàn toàn ý thức sự thành đạo của họ.

cùng một lúc với A Di Đà thì hiển nhiên họ đã thành Phật hẳn đi rồi. Nói một cách khác, họ thành Phật và A Di Đà thành Phật là hai hiện tượng "tương tức tương nhập", nghĩa là khi họ thành tức A Di Đà thành, và khi A Di Đà thành tức họ thành. Vậy, khi họ tin quyết rằng họ thành Phật từ vô lượng kiếp với A Di Đà, ấy tức là họ thành rồi, ngay tại đây và ngay bây giờ đây. Họ không cần chạy theo sau A Di Đà. Họ đã đạt được điều sở nguyện. Nhưng cốt yếu là phải có một tin tưởng cả quyết, như vậy, một đại tín tâm, bằng không thì một bóng ngờ thoáng qua đủ sa đọa. Nếu Voltaire cũng tin sâu như vậy vào việc làm của Chúa ắt ông ta vẫn được sự cứu giúp của Thánh Linh như thường.

Dầu vậy, bốn mươi tám lời nguyện của A Di Đà, và sự kiên trì niệm Phật và sám hối của chúng sanh vẫn là phần cốt yếu của cuộc sống đạo nhằm thể hiện *Tâm Đại Bi.* Là chúng sanh, chúng ta luôn luôn cảm thấy tự thâm tâm một niềm lo âu, khao khát đến một cái gì vượt ngoài ta. Ta không chú ý nhiều đến việc làm hoặc lời hứa của A Di Đà bằng chính bản thân ta. Niềm riêng tư ích kỉ ấy chỉ chấm dứt khi A Di Đà thật sự "đi vào" trong người ta; và lúc ấy, tất cả đều là A Di Đà, chớ không còn là tôi nữa. Theo Hoa Nghiêm, đó là lúc A Di Đà chiếu hiện tròn đầy, uy đức bủa khắp, viên thông muôn vật, chuyển hóa quan niệm tiêu cực *sự sự vô ngại* của không gian vào dòng hiện sanh tích cực của thời gian thành một *đại cơ đại dụng,* Cơ và dụng ấy, thuật ngữ Phật giáo gọi là "nhất thiết đồng thời chứng ngộ", nghĩa là sự thành đạo cùng một lúc, và chung cho tất cả.

Và đó là những điểm sai khác nhau nhất giữa đạo Phật và đạo Chúa. Đạo chúa luôn luôn viện đến thế nhị nguyên đối lập; cả đến khi Chúa và con người phối hợp nhau trong trạng thái thần bí, sự phối hợp ấy vẫn không xóa mờ hết được tì vết nhị nguyên, không như trong pháp giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại* vốn là một thể thuần nhất nhất như. Nhiều người coi kiến giải Hoa Nghiêm như một thứ phiếm thần luận. Nhưng phiếm thần luận vẫn là một ý niệm Công giáo nốt, vẫn cố níu lại một tàn tích nhị nguyên đối lập, vì dầu sao Chúa vẫn còn đứng ngoài muôn vật thể hiện oai danh của Chúa. Trái lại, trong đạo Phật, không đâu có tung tích của Chúa, không trong mà cũng không ngoài pháp giới *sự sự vô ngại.*

Bên cạnh[31] A Di Đà, người Phật giáo Á Đông còn thờ Quan Âm (tức là Bồ Tát Avalokitesvara,

nhưng đã biến dạng[32]), là hiện thân của *Tâm Đại Bi.* Quan Âm không có những lời nguyện như bốn mươi tám lời nguyện A Di Đà, nhưng Ngài tùy duyên hiện ra ba mươi ba thân tướng khác nhau nhằm đáp ứng những sở cầu của hàng thiện tín. Vì sự sở cầu thì vô lượng vô biên nên Ngài cũng có vô lượng vô biên phương tiện tiếp thông, Điều quan hệ là Ngài cần sẵn sàng đáp ứng lại, bất cứ lúc nào, bất cứ nơi đâu, khi cần đến, nghĩa là khi hàng thiện tín chí tâm kêu gọi Ngài cứu độ thì họ thấy Ngài hiện ngay trước mắt. "*Cứ cầu đi rồi sẽ thấy ứng*", đó là câu nói về Quan Âm, nhưng cũng khiến ta liên tưởng đến lời Christ dạy: "*Cứ gõ đi, rồi cửa sẽ mở ra cho ngươi".*

Theo tin tưởng thông thường của người đạo Phật, thì A Di Đà độ chúng sanh sau khi chết được siêu sanh lên cõi Tịnh Độ, còn Quan Âm độ chúng sanh qua những khổ nạn hằng ngày. Nhưng đặc biệt nhất đối với các vị Bồ Tát khác là Quan Âm còn ban bố tinh thần không sợ — *thí vô úy* (abhayadana) —

cho những người lâm nạn giặc giã, động đất, cháy nhà, hoặc cha mẹ, bạn thân chết. Trong những hoàn cảnh ấy phải niệm Quan Âm, cầu Ngài cứu độ, thì tâm trí liền dứt hết niềm sợ sệt, về thoát khỏi mọi tai ương đe dọa ta. Nên kinh (Pháp Hoa, phẩm Phổ Môn) nói:
Khi sắp bị hành hình,
Hãy niệm tên Quan Âm,
Đao kiếm từng đoạn gẫy.
Phép lạ ấy không thuộc phạm vi vật lí mà diễn ra ở nội tâm của người hết biết sợ. Khỏi cần nói sự vô úy ấy là một đức tướng tâm linh, chẳng phải chỉ thuần luân lí, mà cũng không phải là tánh liều lĩnh hoặc tâm trạng tuyệt vọng. Đó chính là sự im lặng nhận lấy cái không thể tránh; nói đúng hơn, đó là một thể cách phản tỉnh, trên một bình diện cao hơn của tư duy, những biến thiên của thế sự. Vô úy, đó chính là cái bên Công giáo nói: "Ý Cha được nên!"[33]
Niệm thần lực của Quan Âm (tức niệm *Tâm Đại Bi)* không phải chỉ nhớ tưởng suông mà được mà phải tìm Ngài ngay trong chính ta, phải nhìn suốt qua bên kia, phải húc đầu vào những giới hạn hiện sanh, phải nhảy vọt qua hố thẳm mở trước mắt. Phải vậy mới hiện thực tinh thần vô úy. Có thế cánh cửa tưởng như bất khả xâm phạm mới mở toang dưới cái ấn tay nhẹ; mọi giới hạn cá nhân vượt qua hết, đặt con người trước cái bao là khó nói. Tất cả những gì là tủn mủn của cuộc sống vây chặt ta khắp nơi rơi đổ tan tành.
Tình thương của Quan Âm hoặc của A Di Đà đối với tất cả chúng sanh, hữu tình và vô tình, là nhằm ban bố cho tất cả tinh thần không sợ ấy. Chính sự sợ gây trở ngại cho tâm từ bi truyền lan người nầy qua người khác. Sự sợ dựng lên đủ thứ chướng ngại giữa hai tâm hồn không dung thông nhau được để kiến tạo thế giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại*. Thật vậy, cái tôi ngại gặp phải cái-chẳng-phải-tôi. Cái sợ lại đèo theo đủ thứ nghi ngờ, tị hiềm, ganh ghét, khiến cái tôi càng cứng rắn thêm thái độ chống đối đối với xung quanh. Thái độ tự cứng rắn ấy làm tiêu tan hết tác động của *Tâm Đại Bi* vốn là nguồn động lực của pháp giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại*. Tinh thần vô úy đạp nhào tất cả hàng rào ngăn cách ấy giữa cái tôi và cái-chẳng-phải-tôi, hoặc nói đúng hơn, chính sự đạp nhào tất cả hàng rào ấy tức là vô úy.
Vô úy không nhằm cứu cánh nào hết. Nếu còn nhắm vào một cứu cánh nào ắt vì cứu cảnh ấy mà bị hạn chế, và nhân đó chỉ còn là việc tính toán rụt rè thôi. *Bi* không còn là "đại" nữa, trệ vào thường tục, giữa những giới hạn của cái tôi; vì ở đây "đại" có nghĩa là vô cùng vô biên, không đo lường được, mà không đo lường được tất phải phi cứu cánh — không phải thứ phi cứu cánh của những tâm hồn buông lung hoặc những bánh xe trong guồng máy, mà nên hiểu theo nghĩa dung thông giữa cứu cánh và không cứu cánh, giữa sai biệt và không sai biệt.
Sau đây là một bài thơ Trung Hoa khác tả giấc ngủ trưa hè:
Đánh một giấc ngủ say,
Ngoài trời mưa không hay.
Khi trở mình thức dậy,
Hơi lạnh thấm phòng tây.
Cùng với bài thơ trước của lão tiều phu đời vua Nghiêu, bài thơ nầy biểu hiện tinh thần vô úy và phi cứu cánh của đời sống đạo hưng khởi bởi *Tâm Đại Bi* không bờ bến của đạo Phật.
Với cái nhìn ấy vào vũ trụ, thử hỏi có thể nào nói rằng phát nguyện, niệm Phật, sám hối, đều hoàn toàn không nhắm vào đâu hết sao? Câu trả lời là: "*phải*" và "*chẳng phải*". Thật vậy, câu hỏi như trên không thể nào giải quyết được trên bình diện tri thức hết khuôn vào hình thức nhị nguyên nầy đến hình thức khác; mà khi tinh thần nhị nguyên lấn thế thì luôn luôn phải đáp "phải" hoặc "chẳng phải", không thể nói "phải" và "chẳng phải", vì đây thuộc phạm vi của cái này *hoặc* cái kia, chớ không phải cái nầy *và* cái kia. Nếu nói rằng không đâu có cứu cánh cả thì thử hỏi ta sống để làm gì? Thà tự tử quách đi có

hơn không? Tự chấm dứt đi cuộc sống vô dụng và vô chủ đích? Thật ra, cái khổ của con người chúng ta là sống, ta luôn luôn bị tri thức và những thói thường áp chế. Ta không thể sống không có câu hỏi. Ta không thể để yên cho chim sẻ bay trên trời, cho hoa huệ ngoài đồng, mà thấy cần phải khảo sát chúng để coi chúng tăng thêm hoặc giảm bớt vinh quang của Chúa. Kể như ta rụt rè bước vào thế giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại.* Tất cả những xét đoán thường tục, thiển cận, cũng như những luận cứ tri thức càng làm ta nhận lầm con đường của Chúa đối với chúng ta. Con đường của Chúa là phải *"và"* chẳng phảI, thay vì phải *"hoặc"* chẳng phải. Ở điểm siêu tuyệt của hiện tại và hiện tiền không có gì để chọn lựa, nghĩa là không có cái nầy "hoặc" cái kia; và rồi cái nầy "và" cái kia cũng mất luôn: đó là lúc bất thần tri thức phát huy tất cả thần thông diệu dụng. Bằng ta cứ rụt rè, sự sệt, cứ đặt cho mình đủ thứ câu hỏi, tức ta đoạn tuyệt mãi mãi với tinh thần vô úy và phi cứu cánh. Tuy nhiên, như chúng tôi đã nhắc nhở nhiều lần, bỏ "cái nầy hoặc cái kia" đổi lấy "cái nầy và cái kia" không hề nghịch với thực tại của những khốn khổ đau thương và ưu phiền của kiếp sống vây bọc khắp chúng ta; nói khác hơn, những khổ não ấy vẫn thật như thường, mà hễ thật thì lời nguyện cầu vẫn dâng lên như thường, và *Tâm Đại Bi* của A Di Đà và Quan Âm vẫn mở rộng nhự thường cho tất cả. Đó là đại bí mật của cuộc sống, và tri thức không thể làm gì hơn là thấy sao nhận vậy, nhu thuận chờ tâm hiển lộ cơ huyền. Đó là cảnh giới khép kín trước khoa học, trước tinh thần duy nhiên và thuần lí — cảnh giới có thể nói là siêu nhiên, nhưng siêu nhiên ở đây không có nghĩa là gạt bỏ những đòi hỏi của tri thức.

Trong kinh Pháp Hoa, Thích Ca Như Lai dạy rằng Ngài thành Phật từ vô lượng kiếp trước, rằng ba cõi (dục giới, sắc giới và vô sắc giới) là nhà Như Lai, rằng tất cả chúng sanh, vô giác và hữu tình, đều là con Ngài.

Trong kinh Lăng Già, ta thấy có chỗ nói Prajna — tức Huệ — đi liền với Karuna — tức Bi, mặc dầu Prajna vốn siêu việt cả hai thái cực có và không. Prajna không lúc nào xa lìa Karuna — *Tâm Đại Bi* cho những khổ não của loài người.

Trong kinh Duy Ma, bồ tát Duy Ma tuyên bố: "Vì tất cả chúng sanh bịnh nên tôi bịnh".

Trí và Bi là hai ý niệm nghịch nhau, nghĩa là Trí thuộc thế giới không phân biệt còn Bi thuộc thế giới có phân biệt. Tuy nhiên, do sự dung thông của hai thế giới ấy nẩy sanh vô số *phương tiện* để hóa độ. Phương tiện — upaya — có nghĩa là cách thức, biện pháp, phương kế, mưu tính, v.v. Nói tóm lại, phương tiện ứng vào thế giới của những cái riêng rẽ nhìn ở góc thành và bại của loài người chúng ta.

Trong đạo Phật Nhật Bản, Thiền Tông biểu dương con đường Trí của hệ thống Đại Thừa, còn Tịnh Độ Tông hướng về Bi.

Thiền hơi nghiêng hơn về lí tưởng La Hán còn Tịnh đi theo con đường Bồ Tát.

Có người coi Thiền như một thứ tôn giáo thần bí của thiên nhiên; một thứ "tình thương tri thức của Chúa" hoặc "một trầm tư thuần mĩ về Thiên Nhiên", nhưng những chương trước đây đủ chứng minh Thiền không phải vậy.

Có người coi Tịnh như dành riêng cho đại chúng, vì hiện tại ở Nhật, Tịnh đề cao sự vô học và mộc mạc. Thật ra, tôn giáo nào cũng thường đối lập với kiến thức; nhiều kiến thức quá chỉ tổ gây chướng ngại cho sự phát triển cuộc sống đạo, nên tự nhiên Tịnh Độ tán dương sự vô học, gác ra ngoài mọi kiến thức sách vở và cầu kì.

Thiền, trái lại, không thể tất khinh miệt sự học. Như ta biết, Thiền phát triển ở Trung Hoa, thâu hút vào mình một số lớn tư tưởng và văn hóa Trung Hoa, nên muốn học Thiền cần có một số vốn văn học Trung Hoa. Ở Nhật, Thiền được giới tri thức tham cứu hơn là đại chúng.

Còn Tịnh phát triển ở Nhật do công khai sáng của hai ngài Pháp Nhiên (1133-1212) và Thân Loan (1172-1262)[34]. Tịnh không hẳn dành riêng cho người vô học, nhưng vì người vô học thường bị áp bức dưới ách chánh trị khắc nghiệt nên tự nhiên họ hướng đến *Tâm Đại Bi* của Phật A Di Đà cầu che chở. Vốn là một tôn giáo đặt nặng lòng tin, Tịnh không dính dấp gì đến chánh trị, nhưng vẫn có cái gì thực

và mạnh xúc động thẳng vào trái tim người. Trong tinh thần ấy, Tịnh có tánh cách xã hội và nhân bản vậy, còn Thiền chừng như đứng dang ra xa.

Đê thấy rõ Tịnh khác Thiền thế nào, tôi xin đưa ra một ít mẫu chuyện đạo về chàng Shômatsu tục gọi là Shôma (1799-1871). Shôma là một tín đồ thuần thành của ngành Tịnh Độ Chân Tông ở thời cận đại mà nhiều người còn nhớ. Anh ngụ ở Sanuki, nghèo, đi làm công cho người khác. Đời anh được chép lại trong một tập kí sự nhỏ, nhan đề "Sự thật về Shôma", và những mẩu chuyện sau đây trích ra từ đó.

Có lần Shôma viếng một ngôi chùa quê. Vừa vào chánh điện, anh chỏng cẳng nằm dài trước tượng A Di Đà. Một người bạn trách anh thất kính với A Di Đà, anh trả lời:

Tôi vô đây là trở về nhà cha mẹ tôi,

Còn anh bắt bẻ tôi như vậy chẳng qua anh chỉ là con rể trong nhà.

Quả đó là tâm trạng của đứa con ngủ trong lòng mẹ. Đứa trẻ sung sướng được bồng bế trong vòng tay Đức Từ Tôn đến đỗi vô tâm quên hết mọi nghi lễ vật chất và xã hội.

Lại trên đường từ Kyôtô qua Shikôku, vẫn anh Shôma mộ đạo ấy phải qua một eo biển. Anh cùng các bạn quá giang trên một chiếc thuyền buồm, bỗng đâu giông gió nổi lên, biển cuồn cuộn sóng như sắp nhận chìm thuyền. Mọi người đều quên hết phép chí tâm niệm Phật mà chỉ còn biêt van vái thần biển, thần sông. Trong khi ấy, Shôma nằm ngủ khò cho đến lúc người ta đập anh dậy, người ta hỏi anh làm sao ngủ ngon được trước một tai họa như vậy. Anh ta dụi mắt hỏi bâng quơ:

Ta còn trong thế giới Ta Bà nầy không?

Lại có lần Shôma làm việc ngoài đồng, mệt, bỏ về nhà nghỉ. Một luồng gió mát thoảng qua khiến anh nhớ đến hình ảnh A Di Đà trên bàn thờ nhà anh. Anh ta bèn mang tượng ra đặt bên cạnh, nói: "Ông hóng mát chơi vậy nhé!"

Quả là một hành vì quái dị! Tuy nhiên ta biết rằng trong thế giới tình cảm thuần túy, ta nâng niu cái gì là cái ấy sống lên, cũng như em bé làm sống con búp bế. Cũng vậy, truyện cổ Trung Hoa kể rằng xưa có một người con, một đêm mưa to gió lớn, nằm ôm nấm mồ cha cầu che mưa. Đó là thế giới thuần cảm không có gì là nhân cách hóa cả. Ấy chỉ vì tri thức nên ta phân biệt có cái sống và cái không sống, cái cảm giác và cái không cảm giác. Dưới ánh sáng tâm linh, tất cả đều sống và đều được trìu mến như nhau. Đó vẫn không phải là tượng trưng hóa, mà chính là sự việc thế nào thì nhận y như thế ấy — sự việc của pháp giới *sự sự vô ngại* và của tu chứng Phật giáo.

Trường hợp của Shôma ngủ mê trên chiếc thuyền sắp đắm tương tự phần nào với nhiều trường hợp truyền tụng của những người thành tâm mộ đạo như bà Gayon, hoặc Bạch Ẩn (1685- 1768), một cao tăng của đạo Thiền Nhật Bản. Điều đập mạnh vào ta nhất trong trường hợp Shôma là câu anh ta hỏi: "*Ta còn trong thế giới Ta Bà nầy không?*" Thật quá rõ ràng anh ta không còn biết mình đang sống trong thế giới đầy kham khổ nầy hay thế giới an vui tuyệt đỉnh — cõi Tịnh Độ Tây Phương. Chắc hẳn là anh đang sống trong thế giới ý niệm riêng tư của anh, không phải ý niệm của tri thức, mà của tâm linh. Nên đối với anh, sống và chết thoạt qua như mây nổi trên trời, tuyệt nhiên không can hệ gì đếu anh cả.

Ngảy kia, Sbôma đi đường mắc bịnh, bạn bè mướn người võng anh về nhà, và dặn anh: "Nay anh đã về quê rồi, hãy nghỉ yên đi, và tạ ơn A Di Đà". Shôma đáp: "Cảm ơn, nhưng tôi bịnh ở đâu thì ở đó là Tịnh Độ, sát ngay phòng tôi".

Một ông khách đến thăm thấy anh ta bịnh quá, bảo nhỏ: "Nếu anh có mệnh hệ nào, chúng tôi sẽ lo liệu cho anh có một tấm bia cho đẹp mả, đẹp mồ". Shôma vặn lại tức thì: "Tôi không đời nào ở dưới tấm bia đâu."

Theo đó, thế giới của Shôma không hẳn mỗi mỗi đều ăn khớp với thế giới của ta. Anh ta không nhìn quanh mình bằng một nhỡn quang như ta. Mắt anh gắn vào một thế giới vượt ngoài thế giới của chúng ta, nhưng vẫn không tách rời khỏi thế giới chúng ta.

Tư thái ấy của Shôma có thể giải thích bằng câu nói Thiền: “*Bình thường tâm thị Đạo”,* nghĩa là những ý nghĩ hoặc tâm niệm hằng ngày của ta tức là Đạo. “Niệm hằng ngày” là cảnh giới tuyệt đối của tâm, tuyệt đối mà vẫn không tách rời ngoài cảnh giới của tri giác hoặc cảm nghĩ tương đối.
Với sự tâm chứng của Shôma, Tịnh Độ không phải ở đâu đâu ngoài thế giới nầy, mà chính là ngay tại đây vậy. Anh ta sống trong thế giới nầy tức sống ở Tịnh Độ, tại đó, tự đời thuở nào, biển không hề động, thuyền không hề chao. Giữa cơn biển động, anh không có gì phải sợ, cứ tự nhiên muốn ngủ thì ngủ, muốn ngồi thì ngồi. Thuyền trồi lêu hụp xuống theo đợt sóng thì anh cũng hụp xuống trồi lên theo đợt sóng. Anh đồng hóa với cơn biển động vậy, nên chấp nhận bất cứ việc gì xảy đến coi như hậu quả không can dự gì đến anh. Cả đến giữa cuộn sóng nhồi, anh vẫn cảm thấy bàn tay thương mến của Đức Từ Tôn; anh ngủ trên thuyền buồm vẫn như anh thả hồn lâng lâng trước hình tượng A Di Đà trong cảnh chùa quê. Anh cảm bàn tay lân mẫn của A Di Đà tức cảm với thế giới *viên dung vô ngại* của Hoa Nghiêm, trong ấy cái *tâm bình thường* chưa hề chao động bởi ngoại cảnh.
Sau đây là hai câu nói khác nhằm phác họa thế giới của Shôma. Nghe người ta phàn nàn về hoạt động truyền giáo của phái đoàn Thiên Chúa, Shôma nói: “Không gì tốt hơn là phàm phu trở thành Phật”. Khi có người hỏi làm sao giữ tròn được cuộc sống sau khi chết, Shôma đáp: “Để A Di Đà lo liệu, đó không phải là phần việc của ta.”
Để kết thúc buổi nói chuyện hôm nay, tôi xin phép có vài lời bàn về sự áp dụng thực tiễn tư tưởng Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại* trong công cuộc xây dựng xã hội của chúng ta. Xã hội là một tổ chức trong ấy các thành phần hoặc đơn vị, tức là *sự,* đều liên quan mật thiết với nhau chằng chịt bằng đủ chiều hướng. Nếu một phần nào hỏng thì chắc chắn sớm muộn gì các phần khác cũng phải chia sớt theo, bằng cách nầy hoặc cách khác. Cũng như ở cơ thể ta, một chút sướt trầy trên da cũng có thể gây chết ngay do nhiễm độc. Cho nên mỗi phần tử cần được bảo vệ tươm tất đối với tất cả cơ hội gây hại, mà đồng thời, bằng mọi cách, sự phát triển chung cũng cần được khích lệ một cách lành mạnh. Sự phát triển và sự lành mạnh của toàn thể tùy thuộc vào từng đơnvị một: toàn thể và đơn vị đều quan hệ như nhau. Cũng vậy, tư bản và lao động đều cần như nhau cho kĩ nghệ, nên vô sản không thể đối lập với tư sản, mà tư sản cũng không thể đối lập với vô sản. Đoàn kết là điều thiết yếu nhất cho sự yên vui cộng đồng, nhưng sự đoàn kết ấy chỉ có kết quả mĩ mãn khi được xây dựng trên căn bản của tự do và bình đẳng; và bình đẳng và tự do, ta nên nhớ, chỉ có thể có được khi chúng bắt rễ từ miếng đất phì nhiêu của *Tâm Đại Bi.*
Lí tưởng hòa bình thế giới chỉ thực hiện được khi ta nhận chân được tất cả giá trị của tinh thần khoan dung và thông cảm. Một khi chánh tình quốc tế còn căn cứ vào uy quyền thì luôn luôn còn sợ sệt, nghi kị, còn những mật kết giữa các quốc gia, và chắc chắn sẽ gây thêm những xung đột đẫm máu khác trên toàn thể mặt đất nầy.
Cũng vậy, trong tôn giáo, tinh thần khoan dung cần đặc biệt nêu cao. Đạo Phật và đạo Chúa là hai tôn giáo lớn trong thế giới. Hai đạo khác nhau ở nhiều điểm, chẳng hạn: đạo Chúa nêu cao Thánh Thể siêu việt, còn đạo Phật đưa ra pháp giới Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại* nhằm biện minh lí “tương tức tương nhập”. Đạo Chúa nhấn mạnh nhiều hơn đến khía cạnh nhị nguyên của cuộc sống, còn đạo Phật dạy lí luận đồng nhất nhất như; đạo Chúa hướng nhiều hơn đến công bằng xã hội, tự do cá nhân, an vui cộng đồng, và trách nhiệm đạo đức, còn đạo Phật, thuận theo lịch sử, có khuynh hưởng ẩn dật, đứng dang xa, sống trầm mặc, lạnh nhạt với chánh trị.
Nói chung, Chúa của Công giáo, nếu không hoàn toàn siêu việt như nhiều người chủ trương, thì cũng tự tại mà siêu việt — *transcendentally* im*manent* — còn Chúa của Phật giáo thì siêu việt mà tự tại — *immanently transcendental*. Để xây dựng cuộc sống an vui chung cho tâm hồn, người đạo Phật và người đạo Chúa cần thấm nhuần tinh thần hỗ tương khoan dung và thông cảm.
Thiền sư Triệu Châu, (728-897), một cao tăng đời nhà Đường, có một đệ tử làm quan đại phu tại triều. Ngày kia, người đệ tử hỏi:

—*Có thể nào một thánh tăng như sư phụ sa vào địa ngục không?*
Sư đáp:
—*Thầy sẽ là người đầu tiên đi vào đó.*
—Một *người phước huệ trang nghiêm như vậy sao vào địa ngục được?*
Và đây là lời đáp của Triệu Châu:
—Nếu *chẳng vậy thì làm sao gặp con ở đây?*
Lần khác cũng chính Triệu Châu tiếp một bà lão. Bà ta hỏi:
—*Đàn bà chúng tôi bị năm dây trói buộc*[35]*, làm sao siêu thoát được?*
Sư đáp:
— *(Bà hay nguyện như vầy:)* *Nguyện cho tất cả siêu sanh lên thiên đường, còn già này xin đời đời kiếp kiếp chìm trôi trong biển khổ.*
Khi mỗi đơn vị tạo thành vũ trụ nầy đều thấm nhuần *Tâm Đại Bi* và đại xả thì đạo không cầu cũng chứng. Đó là lúc người Công giáo nói:
Bằng an ở dưới thế và vinh quang ở trên trời.
Và đó tức là trang nghiêm đất Phật trong sạch —*Tịnh Độ* Di Đà[36]

PHỤ LỤC

ĐẠI SƯ TEITARO SUZUKI

(Linh-Mộc Đế Thái Lan)

1870 — 1966

Bài của *MARY FARKAS*

Ai cũng biết Zen của Nhật Bản nguyên là Thiền Tông của Trung Hoa truyền sang, mà nói đến Zen hay Thiền là nói đến phần tinh túy nhất, siêu việt nhất của Đại thừa Phật giáo.

Đa số những học giả Âu Mỹ, cách nay độ trăm năm khi nói đến Phật giáo, chỉ biết có Nam Tông. Điều ấy dễ hiểu với sự lệ thuộc của các nước Nam Tông vào chính quyền nhiều đế quốc Tây phương, nhất là Anh.

Rồi đến khi họ biết còn có một tông phái Phật giáo nữa là Bắc Tông, thì một phần bị ám ảnh bởi những lời phê bình quá nghiêm khắc nếu không nói là kỳ thị của Nam Tông, một phần khác vì thiếu tài liệu tham khảo, họ cũng theo đường lối chê bai của tu sĩ, học giả hệ thống Ba Li mà khinh thường hoặc lên án Đại Thừa là hệ thống Bắc phạn (Sanscrit).

Đã đành trước Suzuki có một ít học giả cố trình bày cho Tây phương biết thế nào là những quan điểm của Đại Thừa, nhưng kết quả không có là bao. Thành thật mà nói, nếu không có Suzuki thì cái tinh hoa và cái siêu đẳng của Đại Thừa đến ngày nay vẫn còn mai một. Ấy cũng vì các tiền bối của Suzuki không có đầy đủ những yếu tố làm cho vị Đại sư này thành công. Ngoài cái học lực rộng như biển — Suzuki biết Hán văn, Phạn ngữ, Tây Tạng, Anh ngữ, Pháp ngữ — Đại sư còn một điểm đặc biệt là hành giả, một hành giả đã đi sâu vào nẻo Đạo, đã thu thập nhiều ấn chứng, khiến Đại sư "tâm thông cập thuyết thông". Đã thuyết thống lại thêm trình bày theo thể cách Âu Mỹ, bằng chính ngôn ngữ của họ với một nghệ thuật tinh vi, những sách của Đại sư đã làm phát khởi một phong trào nghiên cứu rất có lợi cho Đại Thừa và mỗi lúc mỗi lôi cuốn thêm thành phần trí thức. Công của Đại sư thật là vĩ đại.

Để kỷ niệm một bực chơn tài có thể nói đã hiến trọn đời mình cho công cuộc xướng minh Đại Thừa Giáo, chúng tôi cho dịch đăng sau đây bài của Mary Farkas, trích ở nguyệt san "Zen Notes" vừa nhận được do Đệ Nhất Thiền Viện Hôn Kỳ (The First Zen Institute of America) xuất bản (Vol. XIII. No. 7, July 1966).

T.Q.

Khuôn mặt nổi bật nhất của Thiền hiện đại đã lặng lẽ qua đời ngày 12 tháng 7 năm nay (1966) ở Nhật là nơi ông đã sống từ năm 1958. Nếu lấy năm 1866 mà kể là năm Nhật bản bắt đầu nhìn về phương Tây và tư tưởng Nhật bắt đầu chuyển hướng về cùng một phía, thì cuộc đời của Đại sư Suzuki có thể nói là đã đi suốt thế kỷ đầu của cuộc chuyển hướng ấy. Trong mọi thời đại, Đại sư là người có đại công làm cho Tây phương hiểu được tư tưởng xứ Phù tang.

Mặc dầu Đại sư được nổi tiếng với lối ba chục cuốn sách bằng Anh Ngữ và nhiều bài báo, các tác phẩm ấy ít nói gì về đời tư hay nhữrng tư tưởng riêng của Đại sư, đối lập với những tư tưởng triết học hay tôn giáo. Tạp chí *The Middle Way*[37] tháng 11 năm 1964, có kể lại "Những ký ức đầu tiên" do chính Đại sư viết, nhưng ngoài tập hồi ký linh hoạt và cảm động này, tôi không thể nhớ lại một chi tiết nào mà Suzuki đã tiết lộ về những hành trì của ông.

Trong phần dẫn nhập của cuốn *The Essentials of Zen Buddhism*[38] một vài nét chính của đời ông được nêu lên. Đây là một tập hiệp tuyển những trước tác của Suzuki, do Bernard Philipps chọn lọc và ấn hành, và do chính Đại sư duyệt lại, xuất bản ở Nữu Ước năm 1962 (Nhà xuất bản E.P. Dutton). Tài liệu nầy đã làm căn cứ cho vài sự kiện nêu ra ở đây, với tính cách gần như một tiểu sử chính xác nhất, được viết bằng Anh ngữ về Đại sư từ trước đến nay. *The Essentials* là một cuốn sách dễ hiểu, chọn lọc, mà mục đích là giới thiệu những quan điểm của Suzuki về Thiền. Tiến sĩ Philipps từ lâu đã là một nhà giáo dục trong địa hạt tôn giáo và triết học, bởi thế cuốn sách này có lẽ là cuốn chỉ nam tốt nhất cho những ai muốn nghiên cứu tư tưởng của Suzuki trong một tương lai gần đây.

Vì Zen đtrợc chấp nhận ở Nhật, nghĩ không cần thiết nhiều sự "giới thiệu" Thiền với công chúng Nhật. (Tiến sĩ Suzuki được mời giảng cho Thiên Hoàng nghe về "*Tinh túy của Phật giáo*" vào những ngày 23 và 24 tháng 4 năm 1946. Năm ấy Hội Phật giáo Luân Đôn có ấn hành một tập ghi lại những buổi giảng của ông). Trước khi Suzuki bắt đầu trình bày Thiền cho Tây phương, không một người Nhật nào trên thực tế đã thử làm việc đó. Kaiten Nukariya, trong một tác phẩm nhan đề *The Religion of Samurai*[39], xuất bản năm 1913, thật ra có thử làm, nhưng không thành công một cách sâu rộng. Như tiến sĩ C.G. Jung nói trong lời giới thiệu cuốn *An Introduction to Zen Buddhism*[40] của Suzuki, cố gắng của Nukariya không làm cho chúng ta hiểu được cái phát huệ gọi là "Satori" (đề tài chính của Suzuki khi trình bày). Satori (Ngộ) là lý do tồn tại của Thiền, không có Satori thì không có Thiền. Nukariya luận giải với cái thuần lý (rationalism) của Tây phương mà ông thâm nhiễm quá sâu đậm, và chính vì thế mà sách của ông thiếu sức truyền cảm và chỉ có một tính cách xây dựng vô vị mà thôi. Một vài nhà trước thuật sau nầy đã theo con đường của Jung đề nghị: "Tốt hơn là để y nguyên cái lờ mờ bí hiểm của những giai thoại về Thiền, càng nói ít về cái lờ mờ ấy, ý nghĩa nó càng nhiều". Jung nói tiếp: "Thật đỡ biết bao nếu người ta để cho mình tự thâm nhập trước cái bí hiểm tha phương ấy, và luôn luôn nhớ rằng Satori là một mầu nhiệm không thể tả, chính các vị Thiền sư mong muốn như thế. Theo sức hiểu biết của chúng ta, giữa những giai thoại của Thiền tông và cái chứng ngộ thoạt đến, có một vực thẳm; điều mà người ta họa may làm được là nêu lên sự có thể bắt một chiếc cầu trên vực thẳm ấy, đừng mong thực hiện được việc ấy trên thực tế". Khi nhận xét như thế, Jung đã thêm mấy lời để bào chữa cho các nhà trước thuật về Thiền: "Nếu đã biết như vậy mà tôi cố 'giảng giải' những gì sau đây, tôi hoàn toàn ý thức rằng những gì tôi nói về ý nghĩa của Satori đều vô dụng. Dù sao, tôi không cưỡng được trước sức cám dỗ muôn lái cái tri kiến của Tây phương đến gần một cái tri kiến khác, công việc mà tôi biết khó khăn đến nỗi phải liều gánh trách nhiệm của một vài tội ác đối với tinh thần của Thiền."

Quyển *Japanese Buddhism* (Phật giáo Nhật Bản) của Suzuki, do phòng Du Lịch Đông Kinh ấn hành lần đầu tiên năm 1938, trình bày cho người Tây phương thấy những gì mà người Nhật thời ấy cho là

thú vị trong Phật giáo. Năm 1958, Suzuki thêm vào sách ấy những điểm đáng chú ý về Thiền. Lần hồi với thời gian, Thiền được đặt ngang hàng với Phật giáo Nhật bởi vì, đối với người ngoại quốc ngày nay, Thiền được xem gần như là "tinh hoa của nền văn hóa tế nhị nhất của người Nhật", như Sir George Sansom đã nói. Vì lẽ này, khi tái bản có hiệu chính, tên của sách được đổi lại là *Zen and Japanese Buddhism*[41]. Tôi xin ghi điều nầy: đứng ra trình bày Thiền cho Tây phương, tiến sĩ Suzuki đã trở thành người diễn đạt tư tưởng Nhật lỗi lạc nhất. Vì trong các tác phẩm của ông, chẳng những Đại sư giảng giải về Thiền, mà còn cho độc giả một cái nhìn tổng quát về những điểm đặc sắc nhất của nền văn hóa, mỹ nghệ và thủ công, và về những cái đặc biệt, độc đáo của dân tộc Nhật, như kiếm thuật, thủy mặc, bút thảo, trà đạo và thuật cắm hoa. Trong lối trình bày này, những cái xảo thuật cỏn con của Nhật đã trở thành như đồng nghĩa với Thiền, nhất là sau khi Suzuki cho xuất bản cuốn *Zen Buddhism and Its influence on Japanese Culture*[42]— có lẽ đây là tác phẩm lôi cuốn nhất của Đại sư, đối với phần đông độc giả. Cuốn sách này được Hội Phật Học Đông Phương ở Kyoto ấn hành lần đầu tiên năm 1938. Về sau, sách ấy được điều chỉnh và tái bản trở thành cuốn *Zen and Japanese* Culture[43].


Suzuki và Heidegger

Năm 1936, Đại sư Suzuki diễn thuyết ở Đại Học đường Columbia, Một bà bạn trong đám chúng tôi, khi đi nghe ông giảng trở về đã tỏ ý thất vọng, nói rằng phần lớn bà chỉ nghe Đại sư nói về trà đạo mà thôi. Sokei-an (Tào Khê Am) đã nhận xét như sau: "Người Mỹ hễ nói đến Nhật là nói đến thuật pha trà, cho nên Đại sư đã lấy đề tài trà đạo. "

Những gì Đại sư có lẽ đã chọn để trình bày, nếu không bị ảnh hưởng bởi sự cân nhắc nói trên, ta có thể đoán được trong lời ngỏ của Đạt sư với hội viên của Thiền Viện (lúc ấy là Hội Phật giáo Mỹ quốc), nhân một cuộc diễn thuyết mà trước đó mấy ngày Đại sư đã nhận theo lời yêu cầu của Sokei-an. Hôm ấy, Suzuki nói về lịch sử Phật giáo và sự khác biệt giữa hai nền Phật giáo Ấn-Hoa, một đề tài được Đại sư đặc biệt chú ý, Lúc ấy, như Giáo sư Tsunoda đã nhận xét, Đại sư đã có 16 cuốn sách trong thư viện trường Columbia. Về Thiền, những sách đầu tiên lôi cuốn sự chú ý của người Mỹ là (theo thứ tự): *Essays in Zen Buddhism* đợt một (1927), *Essays* đợt hai (1933) và đợt ba (1934), *An Introduction to*

Zen Buddhism (1934), *The Training of the Zen Buddhist Monk* (1934), *Manual of Zen Buddhism* (1935) và *Zen Buddhism and Its influence on Japanese Culture* (1938). Những tác phẩm ấy thật đã đặt nền tảng cho kiến thức Tây phương về Thiền. Hình ảnh Thiền trình bày trong đấy chính là những gì thu hút độc giả Tây phương đến với Thiền. Trái với sự nghiên cứu Thiền ở Nhật (Thiền chớ không phải công án) thường thiên về giáo lý Đại thừa, về kinh điển và về lập trường triết lý của các tông, các phái, cái tinh túy của Suzuki trình bày là một thứ Thiền tích cực, diện đối điện, và của Satori (giác ngộ). Vì là một văn sĩ chuyên nghiệp, Đại sư bắt buộc phải trình bày một đề tài có thể lôi cuốn độc giả. Nếu tất cả những tác phẩm của Đại sư đều như những cuốn *Lankavatara Sutra* (Lăng Già Kinh), 1932, *Studies in the Lankavatara* (Nghiên cứu Kinh Lăng Già), 1930, là những sách chỉ dành cho học giả, câu chuyện về Thiền ở Mỹ ắt đã là một câu chuyện khác hẳn,

Những tác phẩm bằng Anh văn của Suzuki được viết vào thế kỷ trước. Một là bản dịch cuốn *The Gospel of Buddha* (Phúc Âm của Phật Đà) mà Paui Carus đã sưu tập. Quyển thứ hai, *A New Interpretation of Religion* (Tôn Giáo Tân Giải), chứa đựng một tuyên thuyết mà nghĩ hàng Phật tử nên tin tưởng, căn cứ trên một bài văn phúng thích (pamphlet) mà Soyen Shaku (Thiền sư Chiếu Nguyên Giác) đã mang từ Mỹ về, nhâu chuyến đi dự Đại hội Tôn giáo Thế giới hồi năm 1893. Chính nhờ Soyen mà Suzuki, vào năm 37 tuổi, được sang Mỹ làm việc cho Paul Carus ở La Salle, tiểu bang Illinois, là nơi Đại sư lưu lại hơn 10 năm. Suốt thời gian này, ông đã viết cho tạp chí *Monist*, phiên dịch ra Anh văn nào *Đạo Đức Kinh* của Lão Tử, nào những bài thuyết đạo của Soyen Shaku cho dân chúng Mỹ nghe, nào bộ *Đại Thừa Khởi Tín Luận* của Ashvaghosha (Bồ Tát Mã Minh). Đại sư cũng có viết quyển *A Short History of Early Chinese Philosophy* (Trung Hoa Cận Đại Triết Học Lược Sử) và quyển *Outlines of Mahayana Buddhism* (Đại Thừa Phật Giáo Cương Yếu).

Quyết định trở thành một nhà văn của Suzuki dường như bắt nguồn từ ảnh hưởng của ông cụ thân sinh, vốn là một học giả và một văn sĩ bậc trung, tác giả của một quyển sử ngắn về Âu châu.

Thật ra, thân phụ Đại sư là một y sĩ, như ông nội và ông cố của Đại sư. Tất cả đều chết sớm. Trường hợp hơi bất thường này chính là lý do thúc đẩy Suzuki quay về với Thiền. Trong quyển *Ký Ức Ấu Thời*, chính Suzuki đã viết:

“Dĩ nhiên, vào thời ấy, chuyện chết yểu không phải là chuyện hi hữu, tuy nhiên trường hợp mất sớm của một y sĩ dưới chế độ phong kiến cổ thời thật là một sự bất hạnh gấp đôi, bởi lẽ tiền phụ cấp lãnh nơi nhà chúa bị ngưng phát. Gia đình tôi, mặc dù thuộc hàng hiệp sĩ, lúc sinh thời của thân phụ tôi đã nghèo túng nay càng thiếu thốn hơn (lúc ấy tôi mới sáu tuổi), vì những khó khăn về kinh tế mà giai cấp hiệp sĩ gặp phải sau ngày chế độ phong kiến bị bãi bỏ.

“Vào thời ấy, mất cha có thể là một sự mất mát lớn lao hơn bây giờ, vì tất cả đều tùy thuộc vào người cha như vị chủ tể trong gia đình, tất cả những bước quan trọng, hoặc thuộc giáo dục, hoặc khi phải tìm một chỗ đứng trong cuộc đời, v.v. tất cả phải do cha định đoạt. Tôi đã mất tất cả những điểm tựa ấy, và khi tôi lên 17 hay 18 tuổi, những bất hạnh dập dồn làm cho tôi bắt đầu suy nghĩ về nghiệp báo của tôi, Tại sao tôi đã phải gánh chịu những thiệt thòi ấy ngay ở ngưỡng cửa cuộc đời?

“Tâm niệm của tôi khởi sự quay về với tôn giáo và triết học, và vì gia đình tôi thuộc về phái Thiền Lâm Tế (Rinzai), tự nhiên tôi đã hướng về Thiền để tìm câu giải đáp cho những thắc mắc riêng tư”.

Như Sokei-an là người đã bắt đầu thiên về tôn giáo và triết học trong những ngày theo học cấp đại học ở Tokyo, Suzuki đã phối hợp việc nghiên cứu Thiền tông với công phu đèn sách ở nhà trường. Đại sư khởi sự thọ giáo với Imagita Kosen (mà Đại sư có viết một tiểu sử bằng Nhật văn), lúc ấy đang trụ trì chùa Enkakuji ở Kamakura (Khiêm Thượng), cách Tokyo chừng 30 dặm Anh. Vào buổi tham kiến lần thứ hai, Kosen dạy Đại sư về tham cứu công án *Sekishu* (tiếng vỗ của một bàn tay)[44]. Lúc ấy Suzuki 21 tuổi còn Kosen 76 (ngài là một đại nhơn, về vóc vạc luôn cả về nhân cách.)

Một năm sau, Kosen liễu đạo và vị đồ đệ thân tín nhất của ngài, Soyen Shaku (Chiếu Nguyên Giác Thiền Sư) lên kế vị, Ngài tân trụ trì này trở thành thầy của Suzuki và cái công án trước kia được ngài đổi ra thành Vô[45]. Suzuki phải công phu khó nhọc suốt bốn năm tròn mới đạt đến, chưa phải là sự chứng ngộ, mà cái tia sáng đầu tiên gọi là *Kensho* (Kiến chiếu).

Mùa xuân 1892, lúc tiếp dạy Suzuki, Soyen Shaku mới vừa từ Tích lan trở về, Sau khi theo học giáo lí Nguyên Thỉ và đỗ được bằng giảng sư. Lúc ấy Soyen 25 tuổi. Soyen cũng có theo học tại Đại học đường Keio nhiều môn học Tây phương. Đây là một việc làm hy hữu ở thời ấy, đối với một Thiền sư. Theo Suzuki, nhiều người đã chỉ trích Soyen về cái học hướng ngoại ấy, kể cả Kosen. Kosen bảo Âu học sẽ không có ích lợi gì hết. Nhưng vì Soyen là một người cả quyết, chẳng những ngài không chú ý đến sự chỉ trích đó mà còn quyết định đi Mỹ năm 1893 để rồi trở lại đấy ở lâu hơn. Chính trong chuyến đi sau này, Suzuki đã theo làm thông dịch viên.

Suzuki đã nói nhiều về ấn chứng Satori (Ngộ) trong sách của ông, không phải một cách tổng quát mà nhấn mạnh về cái ấn chứng của riêng ông. Sau một cuộc "tranh đấu trường kỳ", vào tháng 12 năm 1896, Suzuki ở vào giai đoạn khủng hoảng cực độ trong công phu giải quyết công án đầu tiên. Đại sư viết: "Khi rốt cuộc mọi sự đã sắp đặt xong để đi Mỹ giúp Tiến sĩ Carus phiên dịch *Đạo Đức Kinh*, tôi nhận ra rằng mùa đông năm ấy là dịp cuối cùng để cho tôi giải ra công án —cuối cùng vì nếu không thì chẳng biết bao giờ tôi giải được. Tôi cần phải đặt vào công phu tăt cả nỗ lực tâm linh của tôi.

"Cho đến khi ấy, tôi đã luôn luôn ý thức rằng Vô vẫn ở trong tâm trí tôi, nhưng khi tôi còn ý thức về Vô thì điều ấy có nghĩa là tôi tự tách ra khỏi Vô, và, như vậy thì không phải 'chánh định'. Nhưng vào ngày thứ năm, sau khi tập trung tư tưởng, tôi ngưng ý thức về Vô. Tôi với Vô là một, tôi đã đồng nhất với Vô cho đến nỗi không còn một hở hang nào giữa Vô và ý thức của tôi. Đây đích là trạng thái tam-ma-đề hay chánh định.

"Nhưng định không chưa đủ. Bạn phải ra khỏi trạng thái ấy, phải tỉnh dậy từ trạng thái ấy và sự thức tỉnh chính là Bát Nhã. Phút ra khỏi trạng thái định và nhận thấy cái ấy là cái gì, chính đó là Satori, là Ngộ. Khi tôi ra khỏi trạng thái định thì trong khoảng thời gian ấy, tôi nói: 'Tôi thấy, nó đây rồi!'"

Từ Hoa Kỳ, Suzuki trở về Nhật Bản năm 1909, Ông ra làm Giáo sư Anh ngữ tại Đại học đường Per ở Đông kinh, và cũng dạy luôn ở Đại học đường Tokyo Imperial. Năm 1911, ông kết hôn với một thiếu nữ Mỹ, Beatrice Lane, là người cũng thiết tha như ông về Phật giáo và là tác giả của nhiều bài báo cùng một ít sách về đạo Phật. Quyển *Mahayana Buddhism* (Đại Thừa Phật Giáo) của Bà xuất bản năm 1938 (bà mất năm 1939) đã được tái bản lần thứ ba năm 1959.

Trong hơn mười năm nữa, Suzuki tiếp tục thọ giáo với Thiền sư Soyen Shaku (Chiếu Viên Giác) đến lúc Thiền sư viên tịch.

Suzuki thường cư trú tại Engaku-ji, trừ khoảng thời gian từ 1930 trở đi là lúc ông phải về ở Kyoto để làm giáo sư môn triết lý tôn giáo tại Đại Học Đường Otani. Tại thành phố này, Đại sư Suzuki, vào năm 1921 lập tờ tạp chí *The Eastern Buddhist* (Đông phương Phật tử), trong đó ông đã đăng lần đầu tiên những bài về sau làm nền tảng cho các sách do ông xuất bản. Những tác phẩm quan trọng bằng Anh văn của Đại sư đã được xuất bản trong một thời 12 năm, bắt đầu với cuốn *Essays in Zen Buddhism*, đợt I (1927). Tiếp theo là các quyển *Studies in the Lankavatara* (1930), *The Lankavatara Sutra* (1932), *Essays in Zen Buddhism*, đợt II (1933) *Essays in Zen Buddhism*, đợt III (1934) (Bà Sasaki đã bản thân đọc sửa bản thảo), *The Training of Zen Buddhist Monk* (1934), *An Introduction to Zen Buddhism* (1934), *Manual of Zen Buddhism* (1935), *Zen Buddhism and Its influence on Japanese Culture* (1938), Năm 1936, như đã nói ở phía trước, Suzuki sang Hoa Kỳ và Anh quốc, và đã diễn thuyết tại hai nước ấy.

Trong thời thế chiến, Suzuki sống yên tịnh ở Kamakura (Khiêm Thượng). Sau đại chiến, công ty Rider khởi sự xuất ban toàn bộ tác phẩm bằng Anh văn của Đại sư cho Hội Phật giáo Luân Đôn.

Năm 1949, ông lại xuất dương qua các nước Tây phương. Sau hội nghị các triết gia Đông Tây tại Hạ uy di, ông giảng dạy tại Đại Học Đường Hạ uy di một năm. Đến 1950, ông sang dạy tại Claremont College ở tiểu bang California, rồi đi châu du các trường Đại học Hoa kỳ dưới sự bảo trợ của cơ quan Rockefeller.

Đại sư Suzuki bị những thiền gia "cố chấp" chỉ trích về lập trường dễ gây tranh luận mà Đại sư đã nêu lên trong quyển *Zen and Japanese Buddhism* (Thiền và Phật giáo Nhật bản), xuất bản năm 1958, ngay ở chương đầu, với câu hỏi: "Zen là gì? Không phải là Thiền định mà là Bát Nhã". Chương ấy không binh vực sự chối bỏ công phu thiền định như một một việc làm không cần thiết, như có người chủ trương, mà thật ra nhấn mạnh về sự khai mở trí Bát Nhã là một hình thái trực giác cao tột sẵn có trong mỗi người chúng ta. Bát Nhã cao quí hơn trạng thái tập trung tư tưởng là Thiền định, mà đặc điểm là đưa đến sự đánh thức một sức mạnh tâm linh cao độ và tiếp xúc ngay với cái Chân Thể. Ở đây, Suzuki chỉ trình bày lập trường của Lục Tổ, và về sau Đạt sư còn nói lại trong quyển *The Zen Doctrine of No Mind* (Thiền hay Pháp môn Vô Niệm), xuất bản năm 1949 (London, Riđer), và về sau nữa còn đề cập đến trong những tập thuộc bộ *Zen Buddhism* do William Barrett xuất bản tại Nữu Ước năm 1956. Đại sư Suzuki đã kết luận:

"… Cứ theo các lời tuyên thuyết ấy (liên hệ đến việc Thiền tông nhấn mạnh về điểm cần phải đạt Huệ) thì rõ ràng Thiền tông không tự tách ra khỏi công phu nhập định, và cái mà Thiền tông muốn đề cao là việc cần phải đạt đến giác ngộ, và như vậy thì Thiền tông chẳng những theo sát gương sáng của đức Phật mà còn đi đúng với giáo pháp của Ngài. Không ai chối cãi rằng Thiền định là một bước quan trọng về hướng chứng Huệ, nhưng Thiền tông không tin rằng Thiền định là phương tiện duy nhất để đi đến mức cứu kính chung cho toàn bộ pháp môn Phật giáo."

Để tỏ rõ quan điểm của mình, Suzuki đã nói trong mấy trang sau của *Zen Buddhism:* "Trước Lục Tổ Huệ Năng, Thiền định có vẻ như cách biệt với Bát Nhã (hay Huệ). Tuy không phải không biết sự quan trọng của Bát Nhã, các Tổ thừa kế hình như vô tình đã tự khép mình cho thích hợp với truyền thống Ấn độ. Sự thật, các Tổ không bao giờ xem thường Bát Nhã, song le các Tổ không thể nhấn mạnh một cách rõ rệt, có ý thức và quyết liệt như Lục Tổ, về sự tối quan trọng của Bát Nhã đối với Thiền định".

Tuy một đôi khi Suzuki được xem như người đối lập với "khối" Thiền gia chủ trương lấy Thiền định làm phương tiện đạt Huệ quan trọng nhất, Đại sư vẫn là người có tọa thiền. Chính tôi đã nhờ Bác sĩ Stunkard mà biết được câu truyện sau đây. Stunkard là bác sĩ tư của Suzuki; nhân một buổi khám bệnh thường lệ, ông không khỏi nhận thấy các sớ thịt phía dưới bụng của Đại sư nổi lên cứng rắn, giống như ở các nhà sư tọa thiền. Bác sĩ hỏi tại sao vậy, Suzuki trả lời: "Đó là một thói quen".

Trong quyển "*Early Memories*", Suzuki đã nhắc đến câu truyện sơ ngộ với "thói quen" ấy. Một ông giáo của trường Suzuki học lúc nhỏ là một pháp tử của Kosen lmagita Roshi. Một hôm, nhà mô phạm ấy, lúc đó đã già, tặng cho chú nhỏ Suzuki một bản sao sách *Hakuin's Orategama* (hiện nay đã được Tiến sĩ Shaw dịch ra Anh văn dưới nhan đề "*The Embossed Tea-Kettle*" (Cái Ấm Chè Điêu Khắc). Vì muốn hiểu rõ hơn ý nghĩa của sách, Suzuki quyết định đi tìm Thiền sư Setsumon ở cách đó khá xa. Nhắc lại việc này, Đại sư Suzuki viết: "Tôi tới bái yết Thiền sư mà không được một lời giới thiệu cua ai cả, nhưng các vị tăng ở chủa sẵn lòng thâu nhận tôi ngay. Các vị nói với tôi rằng Thiền sư đi vắng, tuy nhiên tôi có thể tập tọa thiền trong một phòng của chùa nếu tôi muốn. Các vị dạy tôi cách ngồi, cách thở, rồi bỏ tôi ngồi một mình sau khi dạy tôi cứ thế mà tiếp tục. Sau một đôi ngày, Thiền sư trở về, họ đưa tôi đến yết kiến Ngài. Thuở ấy tôi thật tình không biết gì về Thiền và không có một ý niệm gì về nghi thức của nhà Thiền. Họ chỉ dặn tôi ra bái yết Thiền sư và tôi tuân lời, mang theo bản sao sách Orategama.

"Tập sách này được bố cục bằng một văn phạm giản dị, nhưng có vài danh từ khó về Thiền tông mà tôi không hiểu được, nên tôi nhờ Thiền sư cắt nghĩa. Ngài tỏ ra giận dữ và nói với tôi: "Sao ngươi lại hỏi

ta những điều ngu xuẩn như thế?" Tôi bị đuổi về phòng không được một lời chỉ giáo nào khác hơn là lịnh tiếp tục ngoi kiết già…"
Lần đầu tiên tôi tiếp xúc với Đại sư Suzuki là tháng 8 năm 1950. Khi được Nyngen Senzaki, một đệ tử của Soyen Shaku cho biết là tôi đang có mặt tại California, Đại sư bèn gọi tôi đến và tôi đã gặp Đại sư vào một buổi xế chiều. Một điều làm cho cả Đại sư và ngài Nyngen Senzaki lưu tâm đặc biệt là việc Sư Sokei-an (Tào Khê Am) liễu đạo bất ngờ vào năm 1945. Mặc dầu Sư lúc ấy đã 63 tuổi, Suzuki và Senzaki vẫn tỏ ý tiếc rằng sư đã qua đời quá sớm.
Đến mùa thu năm ấy, Suzuki đến Nữu Ước và tại đây, Ô. Lawrence B. Chrow đã sắp đặt cho Đại sư có dịp diễn thuyết 12 lần ở Church Peace Union, nhờ sự trung gian của Ô. Atkinson cầm đầu tổ chức ấy. Nhơn tiện cũng nên biết rằng đây là nhóm Cơ đốc ở Hoa kỳ lần đầu tiên đã đón tiếp một diễn thuyết gia của Phật giáo. Một nhóm khác, thuộc phái Quaker ở Pendle Hill, tiểu bang Pensylvania, cũng đã tỏ vẻ để ý đến Đại sư Suzuki và những người Phật tử khác từ Nhật Bản đến.
Nhờ có buổi diễn thuyết của Đại sư kéo dài đến ngày 13-1-1951 mà tập hợp được một số thính giả để về sau tổ chức một cuộc hội thảo tại Đại học đường Columbia. Đây là tiểu tổ đầu tiên cho công việc phổ biến Thiền tông từ hàng thượng lưu trí thức (bác sĩ thần kinh học, nghệ thuật gia, văn sĩ, tư tưởng gia) đến hàng "tân hiện sinh" (beatniks) và sinh viên. Tôi có dự thính vài buổi thuyết trình tại Đại học đường Columbia, và đề tài chính vẫn là đề tài mà Đại sư Suzuki đã thuyết trình, vào lần thứ hai, cho Thiên Hoàng nghe hồi năm 1946, tức là vấn đề: "*Yếu lý Phật giáo*".
Đại sư nói: "Lâu đài nguy nga của Phật giáo được xây dựng trên hai trụ cột căn bản: Đại Trí, hay Bát Nhã ba la mật (Maha Prajna), và Đại Bi (Maha Karuna)." Những lời sau đây mà Đại sư đã tâu lên Thiên Hoàng có thể làm cho các thính giả Tây phương hiểu được phần tinh yếu của cái mà Đại sư muốn nhắn gửi đến họ:
"Cứu cánh của triết lý Đạo Phật là phải đạt đến quan niệm "*sự sự vô ngại*" của Hoa Nghiêm tông. Theo tôi hiểu, đó là mức độ cao nhất của tư tưởng Đông phương mà trí huệ của người Phật tử phải đạt đến, và đó cũng là phần đóng góp của nước Nhật cho nền triết học thế giới." (Bà Sasaki có viết một toát yếu về lý thuyết nói trên trong một tập sách nhỏ nhan đề "*Zen,* a Religion" (Thiền, một Tôn giáo).
Trong sáu năm tiếp theo đó Suzuki đã trở thành một danh nhân thế giới, hình ảnh được đăng trên các báo và được báo Time tán dương. Con người vóc bé nhỏ, mang pháp hiệu "Daisetz" (Đại khiêm tốn), đã thu hút được óc tưởng tượng của người phương Tây, làm cho họ cảm thấy nơi Đại sư sự thể hiện hình ảnh một vị Thiền sư mà Suzuki đã gắng tạo ra trong tâm trí họ.
Tạp chí *The Sciences*, xuất bản tháng ba năm 1966 đã thuật cách Đại sư hành thiền và câu truyện được công chúng thừa nhận.
Sau đây một đoạn bài báo của *The Sciences*:
"Trạng thái tâm thức mà các nhà huyền bí gọi là Thiền định, tánh chất nó như thế nào? Trạng thái ấy khác với trạng thái tỉnh giấc hay ngủ mê ra sao?
"Sự thâm hiểu các dị biệt ấy có thể trình bày nương vào một giai thoại sau đây về Đại sư Suzuki. Năm 86 tuổi, Đại sư có dự thính một buổi diễn thuyết về Thiền và Phân tâm học. Trong một đoạn quá đặc biệt kéo dài, Đại sư ngồi yên lặng, đôi mắt nhắm lại, xem vẻ như đã ngủ. Đột nihiên, một ngọn gió nhẹ thổi qua, làm các tờ giấy trên bàn bay lung tung xung quanh các người ngồi bên cạnh đang mở mắt tỉnh táo. Chớp nhoáng, tay Đại sư, đưa ra bắt các giấy ấy và đặt lại trên bàn cẩn thận, trong lúc các người ngồi cùng bàn không có một phản ứng nào kịp thời."
Hiện nay, cái tài thiếp ngủ bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào của Đại sư Suzuki được nhiều người Nhật và một ít người nước khác chia sớt. Mặc dầu khả năng ấy được các nhà nghiên cứu mô tả như là "nhập định", nó chắc có chỗ liên quan với một hiện tượng được Gay Gaer Luce và Julius Segai thuật lại trong một quyển sách gần đây tựa là "*Sleep*" (Giấc ngủ). Hai tác giả ấy đã tự hỏi phải chăng cái tài

ngủ dễ dàng và tùy ý muốn ấy là một đặc ân trời ban cho ai nấy được. Họ còn nói rằng dân của bộ lạc man rợ Yahagans có thể thiếp ngủ dễ dàng, nhưng vẫn tỉnh táo để quan sát. Những dân của bộ lạc ấy muốn ngủ là ngủ, nhưng cũng tỉnh giấc mau chóng. dễ dàng và tỉnh táo ngay. Mặc dầu ngủ, họ như tuồng theo dõi các sự việc, để rồi khi thức tỉnh, họ tỏ ra hiểu biết tường tận tất cả những đã xảy ra trong lúc họ ngủ.

Một giai thoại trong buổi diễn thuyết do Ô. Erich Fromm tổ chức tại Mễ tây cơ và về sau được ông viết lại trong quyển *Zen and Psychoanalysis* (Thiền và Phân tâm học), mà tôi thích thú rất nhiều đã được Ô. Albert M. Stunkard, Khoa trưởng Thần Kinh Học tại Đại học đường Pensylvania và là người đã học Thiền khá lâu, kể lại như sau. Có người hỏi ý kiến của Đại sư về xu hướng của con người muốn đi ngược dòng thời gian để trở thành đứa nhỏ ngồi trên đầu gối mẹ, rồi đứa bé ấy lại muốn nhỏ hơn nữa để nằm trong bụng mẹ như lúc còn trong thai. Theo lời thuật lại, Đại sư đã trả lời như sau: “Tôi đang tưởng đến con người mong trở thành một đứa nhỏ ngồi trên gối mẹ, rồi mong trở thành một hài nhi, và tôi đang tưởng đến đứa hài nhi mong được nằm trong lòng mẹ và tôi đang… Khoái thay cho hài nhi ấy!”

Từ tuổi tứ tuần, Suzuki đã nổi danh, nhưng ông chưa được lúc nào gọi là giàu có. Sống trong cảnh hàn vì từ lúc nhỏ, Suzuki đã phải nghỉ học một dạo vì không tiền trả học phí. Sau đó, nhờ một người anh giúp đỡ, ông đã đi học lại. Lúc ấy, trong một cuộc mạn đàm với hai người bạn thân, Kitaro Nishida và Yakichi Ataka, cả ba đều bàn tính đến tương lai. Nishida có tham vọng trở nên một nhà triết học (mộng này đã thực hiện và ông đã thành một nhà triết học danh tiếng), Suzuki thì muốn thành một văn sĩ, còn người bạn thứ ba thì muốn thành một nhà kinh doanh giàu có để giúp hai bạn kia. Trên thực tế, Yakichi Ataka đã giữ lời hứa. Trong bài tựa sách *Essays* đợt I, Suzuki đã tâm sự rằng việc xuất bản thành sách những tác phẩm đầu tiên này là nhờ sự tận tình ủng hộ về vật chất lẫn tinh thần của Yakichi Ataka ở Osaka, người bạn cố tri đã không quên lời hứa nửa thật nửa đùa của lúc thiếu thời, là ra đời, anh em giúp đỡ nhau.

Trong bài tựa ấy, Đại sư Suzuki đã cho mục đích của ông khi viết về Thiền như là một “cố gắng thô sơ để trình bày Thiền theo quan điểm thông thường của thế nhân và như một đạo thống trực tiếp của lòng tin Phật tử hợp với lời tuyên bố của đức Phật, hay đúng hơn, hợp với sự tu chứng của đức Phật. Tôi hy vọng đã thắng phục được một vài khó khăn thường làm cho chúng ta không thấu đáo được tư tưởng của Thiền tông. Tôi đã thành công đến mức độ nào hay đã thất bại hoàn toàn? Lẽ đương nhiên, xin để bạn đọc phê phán.”

Riêng tôi là người đã lãnh hội được phần nào tám mươi năm Thiền nghiệp của Suzuki, tôi nghĩ chỉ có thể đem lời của Zuigan Goto Roshi nói với Vanessa Coward để kết luận: “*Ông đã dẫn nhiều người đến cửa*”.

Tạp chí Từ Quang

(số 170-171 và 172 tháng 10, 11, 12-1966)

VĂN NGHIỆP CỦA SUZUKI

Linh-Mộc-Đế Thái-Lan

Ngoài những tác phẩm bằng Nhật văn và những bài rời đăng trong các tạp chí Âu Mỹ như "Eastern Buddhist", "Philosophy East and West", "Eranos-Jahrbuch", "The Middle Way", v.v. sau đây là những tác phẩm chính của Thái Lan được phổ biến sâu rộng nhất trong giới tư tưởng quốc tế, viết bằng Anh văn, một phần đã được dịch ra tiếng Pháp, Đức, Ý, Tây Ban Nha, v.v.

• Essays in Zen Buddhism (Khái Luận về Thiền Tông), 3 bộ, Luscac London. 1927, 1933, 1934, Repr., Rider, London, 1949, 1950, 1951.
  Traduction francaise: Essais sur le Bouddhisme Zen, 3 series, Albin Michel.
• Studies in the Lankavatara Sutra (Nghiên cứu kinh Lăng Già), Routledge, London, 1930
• The Lankavatara sutra (Kinh Lăng Già, dịch), Routledge, London 1932, Repr, 1956
• Introduction to Zen Buddhism (Thiền pháp nhập môn) Kyoto, 1934, Repr, Philosophical Library, New York, 1949.
• Training of the Zen Buddhist Monk (Thiền pháp tu tập), Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934
• Manual of Zen Buddhism (Bản văn Thiền), Kyoto, 1935, Repr., Rider London, 1950.
• Zen Buddhism and Its influence on Japanese Culture (Thiền và ảnh hưởng của Thiền trong văn hóa Nhật), Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1938 (Shortly to be reprinted in the Bollingen Series).
• The Essence of Buddhism (Cốt tủy của đạo Phật), Buddhist Society, London, 1947.
  Traduction francaise: L'essence du Bouddhisme, Cercle du Livre, 1955.
• The Zen doctrine of No-Mind (Giáo lý Vô Niệm của Lục Tổ Huệ Năng), Rider, London, 1949.
  Traduction francaise: Le Non-Mental selon la pensée Zen, Cercle du Livre.
• Living by Zen (Thiền sanh hoạt) Rider, London, 1950.
• Studies in Zen (Thiền bách đề), Riđer, London, 1955.
• Zen Buddhism and Psychanalysis (Thiền và Phân tâm học), Georges Allen and Unwin Ltd, London, 1960 (viết chung).
• Zen and Japanese Buddhism (Thiền và Phật giáo Nhật) Tokyo, Japan.
• Zen Buddhism (Thiền Tông) William Barret, U.S.A.
• Mysticism Christian and Buddhist (Công giáo và Phật giáo huyền nghĩa) Ruskin House, Museum Street London, 1957.
• The Ten Oxherding Pictures (Mười bức tranh chăn trâu: thập mục ngưu đồ) Rider, London.

o0o

Ghi Chú

[←1]

Phải có sự sáng: Fiat lux; let there be light; que la lumière soit (Cựu Ước, Chương Sáng Thế Ký I, 3) (D.G.)

[←2]

Một lần nữa, ta cần nhận rõ ở đây tâm vô sai biệt, vô phân biệt không phải là một thế giới biệt lập, riêng tư, mà chính nó ở ngay đây, chung cùng và nằm trong thế giới muôn sai ngàn khác nầy. Thật ra, nó chẳng phải là cái gì khác hơn là thế giới nầy. Ta nói đến nó như một thế giới độc lập, siêu việt ngoài thế giới nầy, ấy là tại tri thức chẻ đôi của ta, bằng không thì không có gì là sai biệt hoặc vô sai biệt hết; ấy là tại tri thức ta quen tật chia cắt cái Một thành cái Hai, cái Một trong ấy ta sinh sống, ta hoạt động, và làm thành con người của chúng ta. Thế giới vô sai biệt có thể coi như có hai mặt: một mặt tương đối thì sai biệt đối với thế giới sai biệt, và một mặt tuyệt đối, bặt tất cả mọi sai biệt; đó là cái Tuyệt Đối, cái Nhất Như. Để dập im cái tri thức ấy lúc nào cũng phá phách, cũng biện luận, người học Phật dùng những thành ngữ như sai biệt vô sai biệt (*biện bất biện*) hoặc vô sai biệt sai biệt (*bất biện biện*), và tùy ý chữ sai biệt có thể dùng thay cho chữ phân biệt.

Sai biệt là shabetsu (差別: distinction), còn phân biệt là *funbetsu* (分別: discrimination). *SAI* là khác nhau, còn *PHÂN* là chia chẻ, là cắt làm đôi, *BIỆT* là tách lìa. *SAI BIỆT* dùng theo nghĩa tĩnh, trong không gian, khách quan, vật lí, còn *PHÂN BIỆT* thì có tính cách tri thức, luận lý, chủ quan hơn. Trên thực tế, hai chữ ấy đều đồng nghĩa và có thể dùng lẫn lộn thay cho nhau không trở ngại.

[←3]

Tưởng cũng nên lưu ý trong tác phẩm *Pensées* (tư tưởng), Pascal phân biệt có tâm và có lí trí (269 và kế tiếp). Ông nói: Chính là tâm cảm Chúa, chớ không phải lí trí. Đức tin là vậy, Chúa cảm đến tâm, không cảm đến lí trí (278). Mức động dụng cuối cùng của lí trí là thừa nhận có vô số sự vật vượt ngoài tầm lí trí (367). Lí trí phải tự thú và khuất phục trước đức tin, nghĩa là trước tâm. Tâm có những lẽ phải mà chính lẽ phải không biết gì hết (377). Theo cách nói của đạo Phật, Bát Nhã, “tâm” có một lối lí luận riêng biệt hoàn toàn siêu việt ngoài tất cả chứng minh hoặc phân biệt của thức (vijnana), tức là “lí trí”. Lí trí luôn luôn thích phân biệt, nên không nắm được chân lí thuộc phạm vi vô phân biệt, vô sai biệt. Pascal nói: “Đức tin là món ân tặng của Chúa; đừng tưởng ta nói rằng đó là món ân tặng của lí luận”. Đức tin là cửa tiếp cận chân lí bằng con đường vô phân biệt. Người Phật giáo có thể nói đức tin ấy, hoặc thánh giác ấy của Pascal, chính là sự chứng ngộ của nhà Phật. Tuy nhiên ở đây, tư tưởng đạo Phật và đạo Chúa có chỗ khác biệt hẳn nhau: người đạo Phật không coi lí trí khác với tâm; lí trí ứng hiện tự nơi tâm, và do đó vẫn đồng nhất với tâm; tâm và lí trí mặc dầu đồng nhất mà mỗi thứ vẫn động dụng theo đường lối riêng — lí trí vẫn là lợi khí để chứng minh, để phân biệt, mà tâm vẫn là quan năng của trực giác. Người Công giáo nói: “Chúa hiện xuống làm người để hiệp làm một với loài người”. Vậy hiện giờ Chúa ở trong người, và người ở trong Chúa, Chúa là người, và người là Chúa, mà Chúa vẫn là Chúa, và người vẫn là người. Quả đó là mật điển kì bí nhất của tôn giáo, một nghịch lí thâm u nhất của triết học; và chính đó là biện chứng nhất như “phân biệt vô phân biệt, vô phân biệt phân biệt” của đạo Phật.

[←4]

Eckhart cũng nói: “Tôi thấy Chúa bằng con mắt nào thì Chúa thấy tôi cũng bằng con mắt ấy”. Con mắt ấy chính là con mắt Bát Nhã. Mắt ấy thấy là để thấy, không nhằm thấy một đối tượng riêng tư nào, vì khi nó thấy một cái gì thì cái gì ấy chỉ là chính nó. Mắt ấy tự nó thấy nó mà như không thấy gì hết, vì đối với nó thấy tức chẳng thấy, chẳng thấy tức thấy.

Eckhart nói: “Mắt của tôi, và mắt của Chúa, chỉ là một con mắt, và một cái thấy, và một cái hiểu, và một tình thương”. Trái lại, với ta thấy là thấy trên bối cảnh phân biệt, động tác thấy ấy dựng lên cái thế nhị nguyên, có người thấy và vật được thấy, cái này biệt lập hẳn cái kia. Thiếu thế đứng ấy, ta không thể thấy gì được trong thế giới của mâu thuẫn, giác quan và trí thức. Nhưng đó không phải là con đường Chánh Giác, vì Chánh Giác thuộc thế giới vô sai biệt, trong ấy chỉ tồn tại cái tuyệt đối, Nhất Như. Mở con Mắt Huệ có nghĩa là thể nhập trong Tuyệt Đối, trong trạng thái ấy “mắt tôi và mắt Chúa chỉ là một con mắt”. Ở đấy, thấy tức là chẳng thấy. Ta có thể thấy có sai biệt giữa mắt tôi và mắt Chúa, nhưng tự nó không sai biệt gì hết vì chỉ là “một con mắt”. Con mắt một, tuyệt đối ấy vốn không màu sắc, nên phân biệt được tất cả màu sắc. Thật vậy, nếu mắt tôi phân biệt được màu sắc, trước hết nó phải tự do tự tại đối với tất cả màu sắc. Cũng vậy, mắt Bát Nhã vốn vô phân biệt, nên phân biệt được tất cả hình thái riêng biệt. Khi phân biệt tức là vô phân biệt, mà vẫn là phân biệt, thì là Chánh Giác.

[←5]

Tạng (garba) là bọc chứa, cái kho (store-room); theo nghĩa ban sơ là cái bọc thai (matrix, womb) (D.G.)

[←6]

Pháp hội: Toàn thể những người nghe Phật nói pháp. Đây là pháp hội Linh Thứu Sơn, trong ấy có ông Ca Diếp. Trong hội này, Phật im lặng trở về truyền thống vô ngôn, tay cầm cành hoa đưa lên cao. Không ai hiểu Phật muốn nói gì, riêng ông Ca Diếp tự nhiên mỉm cười, tỏ ý thông cảm. Phật bèn trao cho ông Ca Diếp cái áo pháp và mối đạo vô ngôn (tâm ấn) làm sơ tổ Thiền. Đạo Thiền mở đầu từ nụ cười mỉm ấy của ông Ca Diếp, và chủ trương “dạy đạo ngoài kinh điển, không lập chữ nghĩa, chỉ thẳng vào tâm, thấy tánh thành Phật”.

[←7]

"Ngã thành Phật dĩ lai thậm đại cửu viễn, thọ mạng vô lượng a tăng kì kiếp, thường trụ bất diệt". Thọ mạng là tuổi thọ (longevity) – A tăng kì là vô số; một a tăng kì (asamkhya) viết số 1 kèm theo 47 số không; kiếp, loại nhỏ nhất (tiểu kiếp), có 16.798.000 năm (D.G.)

[←8]

Vô kí là không lành không dữ, gần như vô tri vô giác (neuter indifferent)

[←9]

Luật nhân quả báo ứng của nhà Phật dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô kí gieo nhân sẽ nhận lấy quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta hiểu chữ phước không theo nghĩa đạo đức hoặc tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn người ta bảo rằng người làm vua hưởng mười quả thiện đã gieo trước, còn người ác chết bất đắc kì tử là trả quả xấu ở kiếp nào [trước đây], dầu ở kiếp này người ấy không làm gì đáng trách.

[←10]

Nguyên văn: "Bất lạc nhân quả", chẳng mắc vào nhân quả.

[←11]

Nguyên văn: "Bất muội nhân quả". Tôi không vừa ý lắm với chữ "muội" có nghĩa là mờ. Ở đây ta nên hiểu theo nghĩa phủ nhận (to negate), không biết (to ignore) hoặc xóa bỏ (to obliterate).

[←12]

Suốt đoạn văn trên, chúng tôi không dịch qua bản dịch chữ Anh của Suzuki mà trực tiếp dịch thẳng từ Hán Văn trích trong bộ "Huệ Khai Vô Môn Quan" (D.G.)

[←13]

Ý Cha được nên: Fiat voluntus tua; may thy will be done; que ta volonté soit faite, theo Tân Ước, Ma thi ơ, 6, 10 (D.G.)

[←14]

Theo Phật giáo, ý thức tâm linh là giác tâm, ý thức tâm lí là thức tâm, và ý thức tri thức là tri lượng tâm (D.G.)

[←15]

Sui generis: chỉ riêng có ở loại đó (D.G.)

[←16]

Giáo lí đại thừa, bất cứ ở phái nào, đều xây dựng trên lí luận Bát Nhã đồng nhất (nhất như luận), trong ấy không có mâu thuẫn nào là tuyệt đối mâu thuẫn cả, mà tất cả đều hòa tan trong thể nhất như.

[←17]

Pháp Thân: *Dharmakaya*. *Kaya,* "thân" là một quan niệm hệ trọng trong giáo lí Phật giáo chỉ vào thực tại của muôn vật hoặc pháp, *Dharma*. *Dharmakaya*, người Tàu dịch là Pháp Thân, "cái thân của pháp", theo đó thì dharma có nghĩ là phép tắc, tổ chức, cơ cấu hoặc nguyên lí điều hành. Nhưng chữ dharma còn có nhiều nghĩa sâu xa hơn, nhất là khi ghép với kaya thành Dharmakaya (pháp thân), nó còn gợi lên một cá thể, một tánh cách người. Chân lí tối cao của đạo Phật không phải chỉ là một khái niệm suông, trừu tượng vậy, trái lại nó sống động với tất cả ý nghĩa, thông suốt, và minh mẫn, và nhất là với tình thương thuần túy, gột sạch tất cả ngấn bợn nhơ, vết tật bịnh.

[←18]

Hoa Nghiêm: Avatamsaka hoặc *Gandavyukha*, có nghĩa là trang hoàng bằng hoa. Tiếng Phạn *Avatamsaka* có nghĩa là tràng hoa và *Gandavyuha* là trang hoàng bằng tràng hoa. Gandavyuha là tên một phẩm kinh kể lại công trình cầu đạo bồ tát của Thiện Tài Đồng Tử. Bồ tát Văn Thù hướng dẫn Đồng Tử đi tham vấn hết vị đạo sư này đến vị đạo sư khác, tất cả 53 vị, trụ ở khắp tầng cảnh giới, mang đủ lốt chúng sanh. Sách Tàu có ba bản dịch, và riêng phẩm *Gandavyuha* dịch là "*nhập pháp giới phẩm*", tức đi vào cảnh giới chân thực của tâm. Trong ba tạng kinh Phật, *Avatamsaka* là tên gọi chung của người Trung Hoa cho toàn thể kho văn học Hoa Nghiêm gồm nhiều kinh điển, tất cả đều nhằm phát huy tông chỉ Hoa Nghiêm.

[←19]

Tôi xin ghi lại ở đây một điểm quan hệ về thuật ngữ Hoa Nghiêm liên quan đến chữ Phạn *"vastu"* mà người Trung Hoa dịch là *"sự"* để chỉ vào một vật cá biệt hoặc một thể chất. Như đã nói trước, trước hết "sự" có nghĩa là sự việc, là cơ sự xảy ra, và sau có nghĩa là một "vật hiện hữu" trái với một ý niệm tổng quát. Tuy nhiên, theo kiến giải về pháp giới hoặc vũ trụ quan động của Hoa Nghiêm thì tốt hơn nên hiểu sự là sự việc. Các nhà đạo học Hoa Nghiêm cũng như các hàng Phật tử khác đều không tin tưởng vào thực lại của những hiện hữu cá nhân vì kinh nghiệm cho biết không có gì tồn tại được dầu trong chốc lát. Tất cả đều biến đổi lần hồi, chầm chậm, nên lâu ngày chầy tháng ta mới nhận ra. Cảm giác của ta gắn liền với ý niệm về thời gian, và đo bằng không gian, cho nên mọi sự việc tiếp nối diễn ra trong thời gian đều chuyển thành một chuỗi thực tại cá biệt trong không gian. Những thực tại này có thể coi như những đơn tử (monads) luôn luôn trụ trong tự thể, và độc lập, không phải tuyệt đối, mà là tương đối đối với những đơn tử khác. Cho nên giáo lí "*sự sự vô ngại*" chỉ thấu triệt được khi ý thức ta hoàn toàn thâm nhập với

cảm nghĩ của dòng diễn biến vô tận của muôn sự muôn vật.
Ám chỉ dòng diễn biến vô tận ấy, người Phật giáo nói: "*Anicca vata sankhara*", nghĩa là muôn vật đều vô thường. Sankhara là một Phạn ngữ rât khó dịch ra chữ Tây Phương. Người Trung Hoa dịch là "*hành*", đôi khi dịch là "sự". Vậy "sự" là chữ chung, dịch chung cho cả hai danh từ "s*ankhara*" và *"vastu*", nhưng đôi học giả dành riêng chữ "*pháp*" hoặc "*hành*" để dịch chữ "*vastu*", điều ấy chứng tỏ các chữ trên (sự, pháp, hành) đều có thể dùng lẫn lộn nhau không ngại.
Nếu xét đến phần tinh nghĩa thì thấy rõ người Phật giáo hiểu chữ "*vật*" là một sự việc, một cơ sự xảy xa, chớ không phải vật thể hoặc thể chất. Do đó mà người Phật giáo nói thế gian này vốn phù du, vô thường (*anitya*), vô ngã (*anatmya*) và khổ (*dukkha*).
Quan niệm Phật giáo coi *sankhara* là sự kiện hoặc cơ sự (thay vì vật chất, vật thể) chứng tỏ Phật giáo giải thích kinh nghiệm hằng ngày của ta bằng ngôn ngữ của thời gian và lưu chuyển. Có nhận định vậy mới thấu triệt được giáo lí Hoa Nghiêm *sự sự vô ngại.* Và Tâm Đại Bi không còn là một khối cố thể phát ra và ban bố tình thương mà chính là một thể cách của ý thức đồng hóa, của cảm nghĩ hòa đồng chạy suốt qua dòng hóa sanh vô cùng vô tận.

[←20]

— *Biến kế chấp (parikalpita):* do chấp trước, do tưởng tượng, nhận sự vật trước mắt ta là có thật, và độc lập.
— *Y tha khởi (paratantra)* có nghĩa là "dựa vào cái khác". Theo nghĩa ấy, muôn vật đều dựa vào nhau, tùy thuộc nhau mà hiện hữu. Có thể coi đó là một thứ "tương đối luận" Phật giáo.
—*Viên thành thực (parinishpanna)* là cái thấy tròn đầy, là viên giác, nghĩa là sự vật sao thì thấy y như vậy.

[←21]

Tu hạnh Bồ tát phải trải qua mười cấp bực gọi là địa, từ sơ địa đến thập địa. Sơ địa là mới phát nguyện theo Bồ tát giới, Cửu địa (cấp thứ chín) là chứng quả Bồ tát, còn thập địa là Phật. Đó là quá trìnhh tu chứng từ mê đến ngộ (D.G.)

[←22]

Đó là năm hệ thống giáo lí do tông Hoa Nghiêm phân ra tự toàn khối Phật giáo (và gọi là ngũ thời pháp; năm giai đoạn nói pháp của Phật). Người Phật tử Trung Hoa rất bối rối không biết đâu là lời dạy chân chánh của Phật giữa hơn năm ngàn bộ kinh, mâu thuẫn và đánh đố lẫn nhau do các học già chữ Phạn ở Ấn và Trung Á lần lượt dịch ra chữ Hán. Lục lạo giữa khối văn chương đồ sộ ấy để đưa ra một hệ thống tư tưởng khả dĩ chấp nhận được quả là một việc làm quan trọng và gay go nhất cho người Phật tử Trung Hoa. Tùy lối hiểu, họ bèn sắp xếp khối kinh điển ấy, mở đường cho nhiều pháp môn Phật giáo Trung Hoa xuất hiện. Mỗi pháp môn chọn lấy đôi bộ kinh cho là cốt tủy, kì dư họ sắp xếp lại theo thứ bực nhằm qui kết vào pháp môn họ thích. Pháp môn Hoa Nghiêm là cửa thứ nătn của năm cấp bực giáo lí nói trên.

[←23]

Nhâu Đà La võng: màn lưới của Nhân Đà La (Indra), thường gọi là Đế Thích, Kiều Thi Ca, một vị vua trời ở cõi Đạo Lị. Lưới này thường gọi là Đế võng hoặc Đế châu, dùng để thí dụ hiện tượng dung nhập của tất cả sự việc y hệt như thí dụ về mười tấm gương trước đây (D.G.)

[←24]

— *Tương dung*: trộn lẫn với nhau, nói về những vật đồng thể, như ánh đèn và ánh trăng. Cũng gọi "tương nhập": đi vào trong nhau, như ba ngàn thế giới đi vào một hột cải.
—*Tương tức*: cái nầy tức là cái kia, cải kia tức là cái này, nói về những vật khác thể, như nói núi tức sông, Phật tức chúng sinh, phiền não tức bồ đề (D.G.)

[←25]

Giải thích A lại da cần phải dài giòng, ở đây tôi chỉ xin nói đó là một thứ ý thức tuyệt đối, bất biến, muôn vật tự đó khởi lên rồi trở về đó. A lại da thức (*Alayavijnana*), người Tàu dịch là tạng thức (tạng là kho chứa), là thức cuối cùng của tám thức như sau:
Năm thức đầu thuộc về năm giác quan. Thức thứ sáu gọi là ý thức (*Manuvijnana*), tức tri thức hoặc khiếu biện luận thường của ta; thức này chuyên phân biệt, quy nạp và khái niệm hóa. Thức thứ bảy là Mạt na (*Mana-vijnana*) rất khó định nghĩa, đại khái nó chuyên bắc cầu giữa A lại da thức và ý thức. A lại da là thức thứ tám, chuyên tích trữ muôn sự muôn vật không hề dứt mất, không phân biệt tốt xấu, không có ý thức về tự ngã (chấp cái ta). Chính Mạt na (thức thứ bảy) hoạt động không ngừng, kết dính với A lại da, và chấp A lại da làm tự ngã. Sự chấp ngã ấy phản chiếu lại trong ý thức (thứ sáu) như khi ta nói "đây là bản ngã của tôi", và đó là khởi đầu mọi sự điên đảo tai ác. Thức Mạt na (thứ bảy) tác động liên tục trong việc chấp ta, còn ý thức (thứ sáu) hoạt động đứt nối từng hồi, và có sai biệt. Nói tóm lại, A lại da thuộc thế giới vô sai biệt vô phân biệt.

[←26]

Đến đây là hết chương "Sư Tử Vàng". Quả là sơ lược quá, nền phần đông bạn đọc khó nắm vững. Tôi mong có dịp viết một bộ sách riêng để phô diễn đầy đủ hơn giáo lí Hoa Nghiêm (Suzuki).
Chương "Hoa Nghiệm Kim Sư Từ" do Pháp Tạng, tức Hiền Thủ, soạn để giải thích giáo lí Hoa Nghiêm cho hoàng hậu Võ Tắc Thiên, Hiền Thủ là tổ thứ ba của tông Hoa Nghiêm. Tác phẩm của ngài nhằm biện minh ba yếu điểm Hoa Nghiêm như sau:
1. Trước hết ngài nêu lên chân lí "pháp giới duyên khởi": Vũ trụ là một lò hóa sinh, nguồn năng lực lưu chuyển không ngừng, tiếp nối mãi như đợt sóng trùng trùng vô tận, nhưng tất cả đều có mạch lạc, đều " duyên khởi" từ chân như là khởi điểm nên tất cả đều bình đẳng mà dung thông dung nhiếp vào nhau. Những thuyết "tam đối lục tướng, tứ pháp giới, thập huyền diệu lí" đều nhằm biện minh lí duyên khởi ấy.
2. Tiếp theo, Sư biện minh năm thời nói pháp của Phật đi từ phương tiện đến phi phương tiện, từ pháp đến vô pháp, từ tiểu thừa, đại thừa, đốn giáo đến nhất thừa pháp (đoạn VI)

3. Điểm qui kết của Sư là thuyết về Niết Bàn, tức thế giới "sự sự vô ngại" (đoạn IX và X) (D.G.)

[←27]

Đó là bốn pháp giới của Hoa Nghiêm. Pháp giới là thế giới không phân biệt vật chất, tinh thần hoặc tâm linh.

— *Lí pháp giới*: nhằm biện minh chân lí bình đẳng nhất như (lí: nguyên lí đại đồng, ở đây là chân như, là tâm).

—*Sự pháp giới*: lí thành sự, biểu dương sức sống động khởi lên từ một nguồn năng lực (sự: hiện tượng khác nhau).

—*Lí sự vô ngại pháp giới*: lí nhân sự mà hiển, sự nhân lí mà thành, lí và sự hỗ tương dung nạp nhau vô ngại.

—*Sự sự vô ngại pháp giới*: tất cả đều tham dự vào nhau trong một bản hợp tấu đồ sộ, đại đồng, cái một và cái nhiều tương tức nhau, cái lớn và cái nhỏ tương nhập nhau, trùng trùng vô tận. Đó là cảnh giới của Phật, chứng cảnh giới ấy là giải quyết dứt khoát vấn đề tâm và vật: cả hai đêu duyên khởi, đều trộn lẫn vào nhau (viên dung) mà đồng thời tâm vẫn là tâm, vật vẫn là vật (vô ngại) (D.G.)

[←28]

Đương xứ: tại nơi đây và bây giờ đây (here-now, ici et maintenant, hinc-nunc). ĐƯƠNG chỉ về thời gian; bây giờ; XỨ chỉ về không gian; tại đây. Đây là điểm tuyệt đối dung thông cả thời gian và không gian, thường gọi là phút giây vĩnh cửu, hoặc chân cửu, và Thiền gọi là sát na tam muội. Khi Thiền nói "nhất niệm vạn niên, vạn niên nhất niệm" là chỉ vào cảnh giới tâm chứng ấy. (D.G)

[←29]

Bồ tát tu cho toàn thể chúng sanh, chúng sanh còn khổ thì bồ tát còn vào ra địa ngục để hóa độ; còn la hán (tiểu thừa) tu cho chính mình, cầu giải thoát cá nhân ở niết bàn (D.G.)

[←30]

Tất nhiên: necessity, phản nghĩa với tự do (D.G.)

[←31]

Ở các chùa, hai bên tượng Phật A Di Đà thường có tượng Đại Thế Chí (biểu hiện của Trí) và Bồ Tát Quan Thế Âm (biểu hiện của Bi) gọi là hai hiệp sĩ (D.G.)

[←32]

Ban sơ nói về Quan Âm chắc người ta gọi là "ông", là "ngài", nhưng vì sở nguyện của Quan Âm là phát tâm đại từ đại bi nên người ta gán cho ngài bản sắc nữ tính, và gọi là "bà". Hầu hết tượng ảnh Quan Âm ở Tàu và Nhật đều tạc hình đàn bà.

[←33]

Ý Cha được nên: Fiat voluntus tua, Let thy will be done, que ta volonté soit faire (D.G.)

[←34]

Ở Nhật có hai ngành Tịnh Độ chánh là ngành Tịnh Độ của ngài Pháp Nhiên (Honen) và ngành Tịnh Độ Chân Tông của ngài Thân Loan (Shinran). Pháp Nhiên với Than Loan là thầy trò, cả hai đều đề cao sự vô học, nên Pháp Nhiên xưng là "Ngu si Pháp Nhiên", còn Thân Loan xưng là "Ngu độn Thân Loan" (D.G.)

[←35]

^ Ngũ kiết sử: Năm sợi dây trói buộc con người trong hoạt động tâm lí, là tham (ham muốn), sân (giận hờn), si (mê đắm), mạn (kiêu căng) và nghi (ngờ vực).

[←36]

Theo nghĩa thông thường, *TRANG NGHIÊM* là làm cho đẹp; *Tịnh Độ* hoặc *Tịnh Thổ* là đất trong sạch, là xứ thanh tịnh, còn *Di Đà* hoặc *A Di Đà* (Amitabha) người Tàu dịch là *Vô Lượng Thọ,* hoặc *Vô Lượng Quang*, có nghĩa là tuổi thọ không cùng, ánh sáng vô tận (D.G.)

[←37]

The Middle Way (Trung Đạo) – Cơ quan của Hội Phật giáo Luân Đôn (Buddhist Society of London).

[←38]

The Essentials of Zen Buddhism: Những yếu điểm của Phật giáo Thiền tông.

[←39]

Tôn giáo của hàng võ sĩ tướng quân.

[←40]

Thiền pháp nhập môn.

[←41]

Zen and Japanese Buddhism: Thiền và Phật giáo Nhật.

[←42]

Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture: Phật giáo Thiền tông và ảnh hưởng của nó đối với Văn hóa Nhật.

[←43]

Zen and Japanese Culture: Thiền và Văn hóa Nhật.

[←44]

Tức là công án "chích thủ diệu thanh" của Tổ Bạch Ẩn Huệ Hạc.

[←45]

Tức là chữ vô (không có) trong câu nói của Thiền sư Triệu Châu: "Cẩu tử vô Phật tánh (con chỗ không có tánh Phật)"